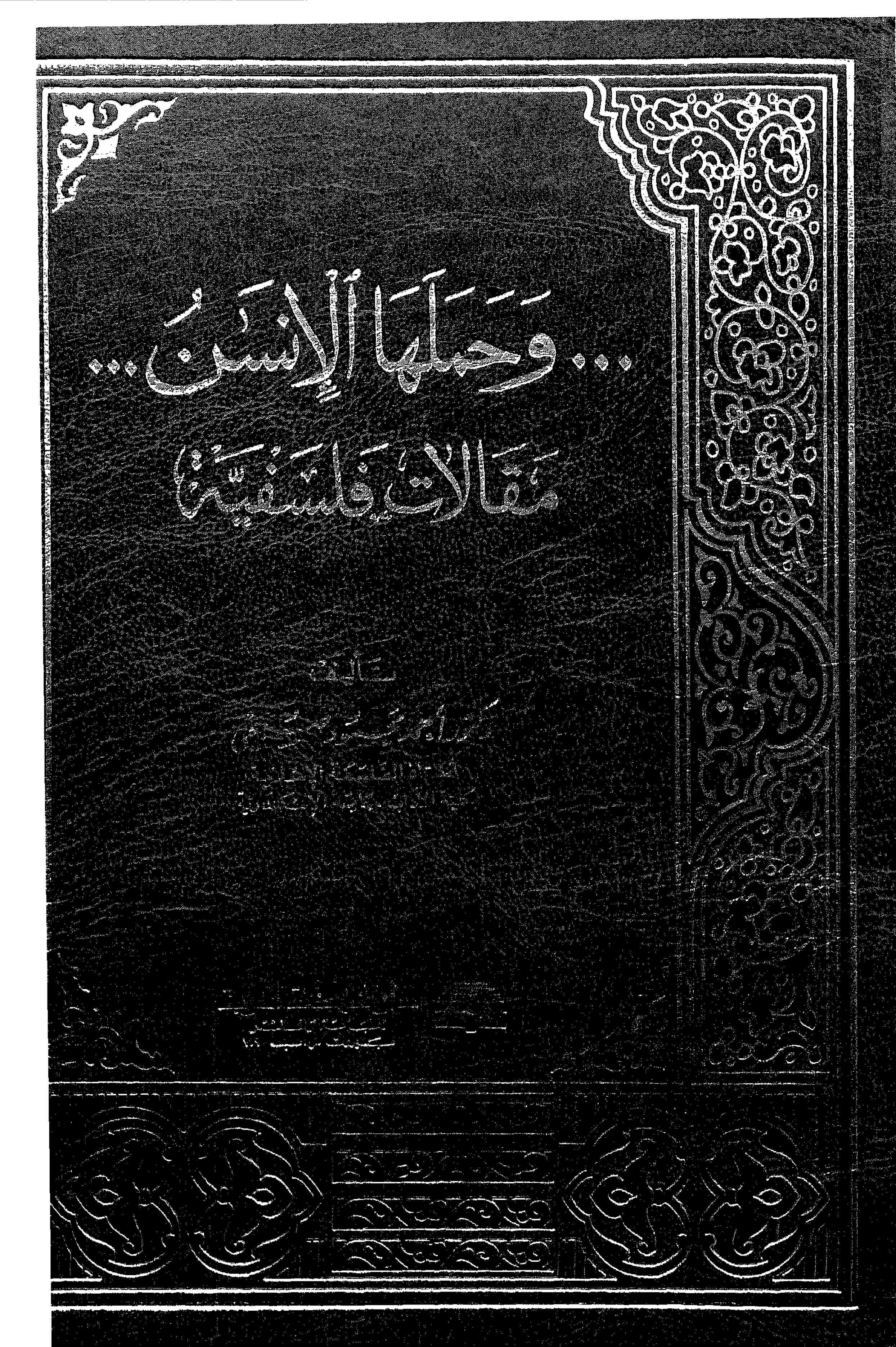

...وحملها الإنسان...
مقالات فلسفية
تأليف


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



... وَحَمَلَهَا ٱلإِنسَٰنُ ...

مَقَالَاتٌ فَلْسَفِيَّةٌ



... وحملها الإنسان ...

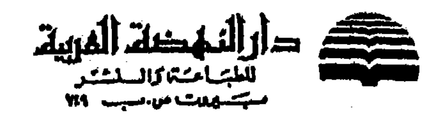
مقالات فلسفية

تأليف

دكتور أحمد محمود صبحي

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



دار النهضة العربية

للطباعة والنشر

بيروت ص.ب ٧٤٩

الطبعة الاولى 1997 م .

الناشر

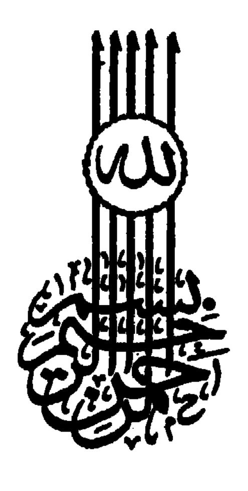


دار النهضة العربية
للطباعة والنشر

الادارة : بيروت - شارع مدحت باشا - بناية كريدية
تلفون : 743166- 743167 - 736093
برقيا : دانهضة - ص .ب 749-11
فاكس : 735295 - 1 - 00961

المكتبة : شارع البستاني - بناية اسكندراني رقم 3
غربي جامعة بيروت العربية
تلفون : 316202 - 818703

المستودع : بئر حسن - خلف تلفزيون المشرق - سابقا
بناية كريدية - تلفون : 833180


بسم الله الرحمن الرحيم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

لكتابي. «هاؤم اقرأوا كتابيه» طابعه الأيديولوجي من حيث تعبيره كما يجب أن يكون عليه فكر المسلم الذي يؤمن بالإسلام عقيدة وشريعة لصلاح أمور الدين والدنيا من منظور تجديدي.

ولهذا الكتاب طابعه الأكاديمي، ومع الاختلاف بين كل من الطابع الأيديولوجي والطابع الأكاديمي فهما في رأيي متكاملان ما تكامل في المشتغل بالعلم جانب المواطنة وجانب العلم.

ولقد كتبت هذه المقالات في أزمنة متباينة على مدى ثلاثين عاماً نقحت ما يلزمه التنقيح والتعديل، ولقد سبق أن نشرت هذه المقالات في مجلات متفرقة وهي متعلقة بمجالات متنوعة بين الفلسفة الإسلامية بفروعها الثلاثة: علم الكلام وفلاسفة الإسلام والتصوف وبين فلسفة التاريخ، فضلاً عن شخصيات تندرج تحت علم تاريخ العلوم عند العرب.

ومع أنه يغلب على الجانب الأيديولوجي الذاتية بينما تفترض الموضوعية في الأبحاث الأكاديمية فإن ذلك لا يعني أن يتجرد الباحث تماماً باسم لزوم الأكاديمية، وأنّى له ذلك وهو لا بد منتقد ما لا يوافق عليه كما أنه معبر عن رضاه على ما يرضى عنه، ذلك أن الموضوعية المطلقة في مجال العلوم الإنسانية أمر متعذر.

أخلص من ذلك إلى أن الأيديولوجية والأكاديمية ليسا فحسب متكاملين ولكنهما متقاربان ما دام رائد الباحث الصدق فيما يقول والإخلاص فيما يعتقد، وذلك من مظاهر تكامل البحث.

والله ولي التوفيق

المؤلف

الباب الأول

في الفلسفة الإسلامية



الفصل الأول

فـي علـم الكـلام

* بين الإنسان. . . . والحرية
* الحكمة الإلَهية في الاختلاف
* عقيدة المهدي المنتظـر



المقالة الأولى

بين الإنسان.... والحرية

﴿وحملهاالإنسان﴾ (سورة الأحزاب، الآية: 72)

يشكل مفهوم الإنسان حجر الزاوية في أي مذهب فلسفي، فحين عرف أرسطو الإنسان بأنه حيوان ناطق فقد كان ذلك يعني أن فلسفته تدور حول التنقيب عن الماهية.

وقد دارت فلسفة أرسطو حول العالم الواقعي بعامة والكائنات الحية فيه بخاصة، ومن ثم انتقد الماديين والآليين للتمييز بين عالم الطبيعة والعالم العضوي مبيناً غائية كل كائن حي من نبات أو حيوان أو إنسان.

وحينما وجهت الانتقادات إلى الميتافيزيقا وإلى تعبيراتها كالماهية والجوهر كان لا بد من البحث عن تعريف آخر[1] للإنسان بعد أن ساد تعريف أرسطو العصر الوسيط المسيحي وفلسفة فلاسفة الإسلام.

أما المتكلمون وبخاصة المعتزلة فقد أعرضوا عن تعريف أرسطو لأنه يقصر الموجودات على ما في عالم الشهادة دون عالم الغيب كالملائكة والجن والشياطين، ومن ثم جاء تعريف أبي الهذيل العلاف معبراً عن الاشتقاق اللغوي

---

(1) اهتم علماء الأنتروبولوجيا بما يميز الإنسان عن الرئيسات الأخرى فعرفوه بأنه حيوان منتصب القامةHomo erectus بينما رأى ماركس أن وظيفة الإنسان هي التي تحدد ماهيته فعرفه في عصر سيادة الصناعة بأنه حيوان صانع.

في مقابل الجن، فلما كان لفظ الجن يفيد ما خفي واستتر فإن الإنسان لدى العلاف هو ما ظهر وأمكن رؤيته.

ولما كان الإنسان كائناً مكلفاً حاملاً الأمانة وما ترتب على ذلك من ثواب أو عقاب، فإن كل ما لا يلذ أو يألم من أعضاء الإنسان فإنها على حد تعبير العلاف ـ حسبما نقل عنه الأشعري ـ لا يجعل شعر الإنسان وظفره من الجملة التي يقع عليها اسم الإنسان[1].

أما النظام فقد أشار إلى مفهوم الإنسان في ضوء نظرية الكُمون في موضعين:

الأول: في تفسيره لآية الميثاق: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى...﴾ (سورة الأعراف، الآية: 172) للدلالة على أن فطرة الإنسان الأولى هي التوحيد.

الثاني: إذا كان الإنسان من جسد وروح فإن البدن آلة الروح وقالبها، وإن الروح عنده جسم لطيف متداخل في البدن متغلغل في أجزائه، وبين الروح والجسم علاقة متبادلة، على أن الروح هي الفاعلة في الجسم على الحقيقة بينما الجسد هو الباعث لها على الاختيار، ولو خلصت الروح من الجسد لكانت أفعالها على التولد والاضطرار.

ومن العبارات المتفرقة للمعتزلة عن مفهوم الإنسان نخلص إلى ما يأتي:

1 ـ إن الإنسان مكلف مسئول محاسب على أفعاله ثواباً أو عقاباً، ومن ثم فإن ما لا يلذ ولا يألم لدى العلاف لا يعد من جملة الإنسان.

2 ـ إن التكليف مرتبط بالحياة الدنيا، كما أن حرية الإنسان مقترنة بالتكليف، ومن ثم كان ما نسب إلى العلاف أنه قدَري الأولى جبري الآخرة، فحيث لا تكليف في الآخرة فلا مبرر للحرية او الاختيار.

3 ـ إنه كما يقتضي التكليف للحرية فإنه يقتضي التفاعل المتبادل بين الروح

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين ص 2 ص 24، ص 239.

والجسم معاً، ولو تخلصت الروح من البدن لكان فعلها على الاضطرار.

4 ـ إن الفطرة الأولى للإنسان هي التوحيد بموجب الميثاق أو العهد الذي أخذه الله على الإنسان وشهد به على نفسه في عالم الذر، ولكن الإنسان قد غفل عنه، وتعريف المعتزلة للإنسان وفهمهم للحرية مشتق من الآية المتعلقة بحمل الإنسان الأمانة: **﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبينَ أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾** (سورة الأحزاب: الآية 172).

وقد اصطلح المفسرون على أن المقصود بالأمانة ما كلف به الإنسان من تكاليف شرعية والتزامات خلقية، وتشير الآية إلى موجودات أخرى كالسموات والأرض والجبال أو ما فيها من ملائكة وجن فأبت جميعاً أن تحمل الأمانة إباء إشفاق لا إباء عصيان، لقد أبت أن تخوض التجربة القاسية وأن تحمل التكاليف الشرعية والخلقية في مقابل الحرية وما يلزم عنها من طاعة أو عصيان لتحاسب على ذلك وتستوفي جزاءها ثواباً أو عقاباً.

والمخلوقات في الكون على درجات أربع:

1 ـ موجودات تفعل الخير أو تعبد الله طبعاً وهي الملائكة.

2 ـ وكائنات تفعل الشر طبعاً وهي الشياطين.

3 ـ وكائنات أو مخلوقات تفعل الخير أو الشر كرهاً وطبعاً وهي الحيوانات، تفعل الخير كرهاً كوفاء الكلب، أو تفعله كرهاً كافتراس الحيوانات الكاسرة للتغذي.

4 ـ وكائنات أو مخلوقات إما أن تفعل الخير كرهاً وإما أن تفعل الشر كرهاً وهي الجن **﴿وأنّا منا الصالحون ومنا دون ذلك كنا طرائق قدداً﴾** (سورة الجن، الآية: 11).

5 ـ وثمة موجود واحد اختار لنفسه طريق الحرية ليختار بين الخير والشر، العبادة أو المعصية وهو الإنسان.

﴿وهديناه النجدين﴾ (سورة البلد، الآية: 10) **﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾** (سورة الإنسان، الآية 3)، وكان الإنسان باختياره هذا ظالماً لنفسه جهولاً حيث أخفق الكثيرون في التجربة أو الامتحان.

أريد أن أخلص من ذلك إلى ما يأتي:

1 ـ إن الحرية مقترنة بطبيعة الإنسان باعتباره كائناً مكلفاً، ولا مجال إطلاقاً لتصور المجبرة وأشياعهم ممن أقاموا تعارضاً بين حرية الإنسان وبين المشيئة الإلهية، لأن الحرية هي ما شاءها الله للإنسان ما دام الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يعبد الله أو يعصيه عن إرادة حرة.

2 ـ إنه إذا كان أرسطو قد جعل العقل جوهر الإنسان وماهيته، فإن العقل ليس الصفة الجوهرية الأولى وإنما هي التكليف وقد لزم العقل عنه.

3 ـ والحرية ليست مترتبة على التكليف أو حمل الأمانة فحسب بل هي مقترنة بالطبيعة الثنائية للإنسان في تركيبه من أصلين متعارضين، فطبيعة سفلية من «تراب» أو «طين» أو «حمأ مسنون» وأخرى علوية إلهية أمر الله ملائكته السجود لها ﴿.... **ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين**﴾ (سورة الحجر، الآية: 29).

والحرية بعد ذلك لازمة عن الخلافة في الأرض وما أراده الله للإنسان ومنه، أراد الله لأن يعمر الإنسان الأرض ﴿**واستعمركم فيها**﴾ (سورة هود، الآية: 61)، وما كان له أن يعمر الأرض لو لم يكن حراً يواجه التحديات والصعوبات فيستخدم ما وهبه الله من عقل بعد أن سخر له كل ما على الأرض وما فوقها ثم طلب منه أن يهتدي وأن يسلك طريق الخير وأن يعبد الله.

الحرية إذن ملازمة للإنسان لازمة عن ثنائية ماهيته، وعن حمل الأمانة.

أمور ثلاثة متلازمة:

1 ـ حمل الأمانة أو التكليف.

2 ـ الحرية.

3 ـ العقل.

ولكن الذين أقاموا تعارضاً بين حرية الإنسان وبين مشيئة الله خاطئون موضوعياً غافلون منهجياً عما أراده الله للإنسان، ومن ثم فإن تعريف الإنسان وفقاً للآية: هو إنه مخلوق مكلف.

المقالة الثانية

الحكمة الإلهية في الاختلاف، وفي التقريب بين الفرق الإسلامية

﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾
(سورة الحجرات، الآية 13)

تمهيد/

الخلاف بين البشر أمر طبيعي بموجب النقل والعقل، أما بموجب النقل فقوله تعالى: **﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة. . .﴾**(سورة هود، الآية: 118).

وكذلك قوله: **﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾** (سورة يونس، الآية: 29).

وأما بموجب العقل فلأنه من المتعذر أن تتفق البشرية على أمر واحد باستثناء البديهيات، اختلاف البشر إذن أمر حتمي.

فإذا انتقلنا من العموم إلى الخصوص، فإن الاختلاف بين المسلمين بدوره حتمي بموجب النقل والعقل، أما النقل فقول الرسول ﷺ: «لتحذون حذو من كان قبلكم» أو (لتتبعن سنن من كان قبلكم) قالوا: اليهود والنصارى يا رسول الله، قال: فمن إذن؟».

وأما العقل فإنه بعد الاتفاق على أصول الدين وعلى أركانه من عبادات يتعذر الاتفاق على ما وراء ذلك، ذلك أنه بعد عصر نبوة أي نبي يصادف الأتباع

مشكلة لا نص فيها مما يؤدي إلى الافتراق إلى فرقتين على الأقل، ويثور التساؤل: ماذا لو تعارض ظاهر النص مع العقل أو مع متطلبات الواقع؟ هل نطوع النص للواقع أم نخضع الواقع ومتطلباته للنص، أما النصيون أو النقليون أو أهل الظاهر فيتمسكون بظاهر النص لأنه مقدس، ومن ثم لا بد من إخضاع الواقع للنص، وأما المؤولة أو العقليون فإنهم يؤولون النص ليتسق مع العقل أو يطوعون النص لحل مشكلات الواقع، وفريق المؤولة أو العقليون متهمون دوماً من النصيين أو أهل الظاهر بالتحريف أو الزيغ عن الحق، حدث ذلك في كل من اليهودية والمسيحية، فلا عجب أن يحدث في الإسلام.

بل إن مثل هذا الخلاف قائم في السياسة وبين أتباع الاتجاه الواحد ما دامت هناك لمؤسسي المذهب نصوص ترقى إلى درجة التقديس، فقد اتهم النصيون الشيوعيون أو بالأحرى الصينيون في الستينيات من هذا القرن خلفاءهم في الاتحاد السوفيتي بالتحريفيين لأنهم أجازوا نظام الحوافز وفي ذلك ردة عن كتاب رأس المال لماركس إلى الرأسمالية، وفي المسيحية اتهم الأرثوذكس ـ ومعناها طريق الأوائل القويم ـ سائر المذاهب المسيحية كالنساطرة القائلين بأن الصلب قد وقع على الناسوت دون اللاهوت، لأن الألوهية لا تتعرض للآلام، فكان أن اتهموا بالهرطقة أو الزندقة.

الخلاف إذن في نطاق كل دين أمر حتمي، إنه سنة من سنن الله في كونه.

ـ 1 ـ

في حديث للرسول ـ عليه السلام ـ «سألت ربي ثلاثة أشياء فلم يجبني إلى اثنتين وأجابني إلى الثالثة: سألت ربي ألا تفترق أمتي من بعدي فلم يجبني إياها.

سألت ربي ألا تقتتل أمتي من بعدي فلم يجبني إياها.

سألت ربي ألا تضل أمتي من بعدي فأجابني إياها»، ولا مجال للتشكيك في الحديث بدعوى أن دعاء الرسل مجاب لمكانتهم عند الله، فدعوة النبي ﷺ مجابة خارج نطاق أمرين:

الأولى: ألا يخالف الدعاء سنة من سنن الله في كونه، واختلاف البشر وتقاتلهم من السنن الكونية: **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض..﴾** (سورة البقرة، الآية: 251).

ويقول أيضاً: **﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم...﴾** (سورة هود، الآيتان: 118، 119).

الثانية: لا يستجيب الله مطلب لنبي فيه محاباة، فحين قال نوح: إن ابني من أهلي، جاء الرد الإلهي حاسماً: **﴿إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح﴾**.

وحين سأل إبراهيم المغفرة لأبيه المشرك **﴿واغفر لأبي إنه كان من الضالين﴾** (سورة الشعراء، الآية: 86) عدل عن سؤاله حين تبين له أن أباه عدو لله **﴿فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه...﴾** (سورة التوبة، الآية: 114).

واختلاف البشر وتقاتلهم حكمة لله في خلقه، إذ قدر على الإنسان ألا يتم ارتقاؤه خلال عصور التاريخ إلا من خلال صراع وإلا لفسدت الأرض كما يقول تعالى، ذلك أن الصراع والتنافس يشحذ العقول كي تجد وتكدح فترتقي.

والخلاف في حد ذاته غير مذموم، فالناس ترتضي الخلاف السياسي وتجده ديمقراطية بينما تعد الرأي الواحد دكتاتورية، ولقد ارتضى المسلمون الاختلاف في الفقه وذلك حسب عبارة الإمام العادل عمر بن عبد العزيز عن الفقهاء (ما أردت أن يتفقوا، لو لم يكن خلاف لم تكن رحمة)، ومن ثم شاعت وذاعت العبارة عن الفقهاء: خلافهم رحمة، ماذا لو أجمع الفقهاء مثلاً على تحريم أمر لم يرد فيه نص كالتأمين أو الفائدة في البنوك مثلاً؟ إذن لهلك المسلمون.

في كتاب «تجديد الفكر الديني في الإسلام» ذكر محمد إقبال نقلاً عن أحد المستشرقين تعليله لقيام الحضارة الإسلامية عقب ظهور الدين بينما انهارت الحضارة الرومانية عقب قيام المسيحية فقال: لقد كان المسلمون في القرن الثالث الهجري يعبدون الله على سبعة عشر مذهباً فقهياً وهذا يعني أن هناك سبعة عشر طريقاً إلى السماء، بينما فرضت الكنيسة الأوروبية على المسيحيين مذهباً واحداً وعدت كل ما سواه هرطقة.

خلاف الرأي إذن دليل خصوبة التفكير وسبب لتقدم الحضارة.

بصدد الخلاف المذهبي بين الفرق الإسلامية تتبقى ملاحظة أمرين:

الأول: إنها جميعاً متفقة على أصول العقيدة من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وإنما الخلاف بينهما فيما جاوز هذه الأصول العامة.

الثاني: بذلك تحقق مطلب الرسول: «ألا تجتمع أمتي على ضلالة».

ـ 2 ـ

إن أول خلاف وقع بين المسلمين ـ وربما أخطره هو اختلافهم حول الإمامة، إنه الانشقاق المذهبي الذي قسم المسلمين ـ وما زال ـ إلى أهل سنة وشيعة وخوارج، ظاهر الخلاف أن الشيعة يرون أن الإمام عليّ كان أحق بالخلافة التي تولاها أبو بكر بعد وفاة النبي، بينما يرى أهل السنة أحقية أبي بكر بمقتضى اتفاق الصحابة على ذلك في اجتماع السقيفه.

هذا ظاهر الخلاف دون باطنه وحقيقته وإلا لانتهى الأمر بوفاتهم، أما وأنه ما زال قائماً إلى اليوم بعد أربعة عشر قرناً فإنه ينبغي تحري الدافع الكامن وراء الأشخاص، ذلك أن القيم أو المبادىء تبقى أما الأشخاص ففانون.

لقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية أو الدينية والسياسية، وندر من الرسل من كانت له السلطتان ـ ربما داوّد وسليمـان ـ فقد كان عليه الصلاة والسلام يجمع بين السلطتين منذ هجرته إلى المدينة، وبعد وفاة الرسول برز تساؤلان.

الأول: هل كانت ممارسته عليه الصلاة والسلام للسلطة السياسية وسيلة لنشر الدعوة أم كانت غاية في ذاتها؟

الثاني: هل يجمع من يخلف الرسول السلطتين معاً كما كان عليه الصلاة والسلام أم أنه يخلفه في سلطته الزمنية فقط باعتبار أن الرسالة مقترنة بالوحي وقد انتهى ذلك بوفاته؟.

أما أهل السنة فقد ذهبوا إلى أن سلطته السياسية كانت وسيلة لنشر الدعوة، كما أن من يخلفه فإنما يخلفه في سلطانه السياسي دون الروحي، يدلك على ذلك خطبة أبي بكر حين تولى الخلافة: لا تسألوني ما كنتم تسألون رسول الله فإن الرسول قد عصمه الله بالوحي.. فإن أصبت فأيدوني وإن أخطأت فقوّموني.

يدل محتوى هذه الخطبة على ثلاثة أشياء غدت منهج معتقد أهل السنة.

1 ـ إن الخليفة إنما قد خلف رسول الله في سلطته السياسية من أجل وحدة المسلمين.

2 ـ جواز الخطأ على الخليفة.

3 ـ جواز أن يوجد من هم أعلم منه في المسائل الدينية أو السياسية ليرده إلى الصواب.

حقيقة إن الفكر الإسلامي لا يفرق بين السياسة والدين، فهذه التفرقة قد تمت بعد سقوط الخلافة العثمانية، غير أن مباشرة الخليفة للسلطة الزمنية إنما هي وسيلة من أجل حفظ بيضة الإسلام، بل إن ممارسة الرسول لسلطته الزمنية في رأي كثير من فقهاء أهل السنة وعلمائهم كانت أمراً اجتهادياً ولم تكن وحياً كما في المسائل الدينية، يستدلون على ذلك أنه كثيراً ما شاور أصحابه ونزل عند رأيهم كما حدث عند اختيار موقع بدر قبل المعركة وفي غزوة الخندق.

أما الشيعة فقد كان اعتقادهم كما يأتي:

1 ـ إن الرسول قد مارس سلطته السياسية عن وحي لا عن اجتهاد، فحين اختلف الصحابة في أمر أسرى بدر أن يقتلوا فهم رؤوس الشرك أم أن يفدوا أنفسهم، نزلت الآية لتحسم الأمر، كذلك مُنع المنافقون من الخروج للجهاد مع النبي، ومُنع المشركون من دخول البيت الحرام بعد الفتح **﴿ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر..﴾** (سورة التوبة، الآية: 17) إن سور بأكملها كالأنفال والتوبة قد نزلت وهي متعلقة بالجهاد وبالمسائل الحربية والسياسية.

2 ـ إن الإمامة ميراث النبوة وامتداد لها وأن للإمام كل ما للرسول ما عدا الوحي والكتاب.

3 ـ إن الإمامة من أصول الدين وإنها غاية في ذاتها، فليس قص الشعر عند التحلل من الإحرام وقد بيّنه الرسول بأكثر أهمية من أمور السياسة التي تحفظ على المسلمين أمور دينهم.

4 ـ إن الإمام يرث سلطان النبي الروحي والزمني معاً، ويجب له كل ما يجب للنبي من عصمة وعلم إلهي لُدنى إلهاماً بديلاً عن الوحي.

5 ـ إن الرسول قد نص على من يخلفه نصاً جلياً في معتقد الشيعة الإمامية ونصاً خفياً في معتقد الزيدية. هكذا تبلور المفهوم السني للإمامة في شخص الخليفة أبي بكر، بينما تبلور المعتقد الشيعي في الإمامة في شخص الإمام علي.

أما الفرقة الثالثة وهي الخوارج فالإمامة عندهم منصب عام لا تختص به بنو هاشم ولا قريش، وإنما كل من توفرت فيه شروط الإمامة من بلوغ وعقل وعلم ومبايعة الناس فهو إمام.

هذا وقد كان الخوارج أول من أثار موضوع الإمامة على مستوى المبادىء لا الأشخاص حين أعلنوا عقب التحكيم بعد موقعة صفين أنه لا حكم إلا لله، ورد عليهم الإمام علي بأنها كلمة حق أريد بها باطل، وأنه لا بد للناس من إمام بر أو فاجر ليصبح مبحث وجوب نصب الإمام أول المباحث في كتب الإمامة أو السياسة الشرعية.

ومن ناحية أخرى كان متكلمو الشيعة أول من صاغ نظرية متكاملة في مبحث الإمامة وأولهم هشام بن الحكم، (ت 170).

وظهرت آراء أهل السنة في الإمامة متأخرة نسبياً وذلك للرد على الشيعة، ومن ثم التزموا بالأطر العامة التي حددها الشيعة ومنها تسمية مبحث النظريات السياسية بمبحث الإمامة ومعالجة الموضوع في كتبهم الكلامية دون الفقهية مع أن الإمامة عندهم من فروع الدين.

هكذا يتضح أن الخلاف بين الفرق الإسلامية الثلاث في حقيقته خلاف سياسي وإن اتخذ طابعاً دينياً، فذلك لأن كل مظاهر الفكر الإسلامي قد نبعت من الدين وانبثقت عنه.

وإذا كان هذا الخلاف في حقيقته سياسياً فإنه لا يبرر تكفيراً ولا تفسيقاً ولا اتهاماً بالهرطقة أو الزندقة ولا إثارة البغضاء والشحناء بين الفرق.

وإذا انتقلنا من الكلام إلى الفقه فذلك أدعى للقرب بين الفرق، إذ لا تتعدى الاختلافات بين المذاهب الأربعة لأهل السنة وبين المذهب الجعفري لدى الشيعة ما بين هذه المذاهب الأربعة من اختلافات إلا في مسائل محدودة للغاية كزواج المتعة لدى الشيعة، وأما الخوارج فيتبعون في الفقه الإمام جابر ابن زيد تلميذ ابن عباس.

هكذا يتضح أن الخلاف بين الفرق الإسلامية ينبغي ألا يتعدى خلاف الرأي، ولا يصح لمذهب أو لفرد أن يزعم أنه وحده على الحق وأن المذاهب المخالفة على باطل، فتلك سمة من يتعمد إثارة الفتنة ممن وصفهم الله بقوله: ﴿**إن الذين فرقوا بينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء..**﴾ (سورة الأنعام، الآية: 159).

هذا وليس من مذهب يحمل الحقيقة الإسلامية الكاملة وحده، وإنما الحق موزع بينها، فأهل السنة على حق في حرصهم على وحدة الجماعة الإسلامية، والشيعة على حق في تقديرهم لآل بيت الرسول ﷺ بعدما لقوا من تشريد وقتل واضطهاد لا لشيء إلا لقرابتهم لرسول الله ﷺ، والخوارج على حق حين عدوا الإمامة منصباً عاماً فذلك هو النظام الجمهوري الذي تعتنقه معظم الدول الإسلامية اليوم والذي كان للخوارج الفضل في أنهم أول من بشروا به ودعوا إليه.

وأهل السنة ليسوا على حق في موالاة كل إمام بر أو فاجر باسم الحرص على وحدة الجماعة، فذلك ما جعل معظم فترات التاريخ السياسي للإسلام تاريخ طغاة مستبدين في الأرض، ما دام علماء أهل السنة قد آثروا السكوت،

ذلك أن وحدة الجماعة لا يصح أن تكون ذريعة للتنازل عن النهي عن المنكر باليد، والشيعة ليسوا على حق في طعنهم في كثير من صحابة الرسول غير مميزين بين الصحابة وبين المؤلفة قلوبهم ـ بين أبي بكر وبين معاوية، كما أسرفت الخوارج على أنفسهم في تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى لم يراعوا حرمة دماء كثير من المسلمين.

إن انتساب أي مسلم لفرقة لا يسوغ له الطعن في سائر الفرق، فالإئتلاف أولى من الافتراق، والتسامح أجدى من البغضاء، والله قد أمر بالاعتصام بحبله المتين ونهى عن الشحناء والبغي. وهو الهادي إلى سواء السبيل.

المقالة الثالثة

عقيدة المهدي المنتظر من منظور فلسفي[1]

عنوان يثير في الذهن أكثر من قضية:

الأول: أدعياء يظهرون بين حين وآخر في أي بلد إسلامي يزعم كل منهم أنه المهدي المنتظر.

الثاني: عقيدة لدى بعض الفرق الإسلامية وبخاصة الشيعة الإثنى عشرية.

الثالث: حركات دينية قامت بدور بارز في التاريخ الإسلامي. لعل من أبرزها حركة المهدي بن تومرت في المغرب في القرن السادس الهجري، وحركة مهدي السودان في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي والتي ما زالت تنتمي إليها طائفة من أشد الطوائف تأثيراً في الحياة السياسية في السودان ومن أكثرها اتباعاً.

لست بصدد دراسة الموضوع من أي من هذه الجوانب، وإنما من خلال منظور فلسفي يلقي الضوء على ملابسات هذه العقيدة بعيداً عن الجدل الكلامي بين الفرق الإسلامية حولها.

أود أن أطرح بعض مقدمات ألج منها إلى تناول الموضوع:

---

(1) نشر بمجلة «القاهرة» العدد 81-15 مارس 1988.

الأولى: إن عقيدة المخلص المنتظر ـ وما الإيمان بالمهدية إلا صورة منها ـ ليست مقصورة على بعض فرق المسلمين، بل إنها تتعدى الأديان السماوية الثلاثة إلى غيرها من الأديان، بحيث يمكن القول: «عالمية الاعتقاد في مخلص منتظر».

الثانية: إن الاعتقاد بظهور «مخلص» مظهر من مظاهر الإيمان بالعناية الإلهية، تلك العناية التي إن جاءت في نظر معتنقي أي دين بظهور نبيهم، فإنها لا بد أن تجود بعصر ذهبي ثانٍ متمثل في المخلص المنتظر.

الثالثة: يتفاوت الإيمان بمخلص منتظر قوة وضعفاً وفقاً لاختلاف الأحوال خلال عصور التاريخ، فيقوى إبان الفتن والهزيمة والظلم والفساد، ويفتر إبان الرخاء واليسر وصلاح الأحوال، بل إن توقيت ظهوره مقترن في الوجدان بتدهور الأمور إلى الدرك الأسفل من السوء.

وللموضوع جانب عالمي ـ كما سبقت الإشارة ـ وجانب خصوصي بالفكر الإسلامي، ولذا أقسم الموضوع إلى قسمين رئيسيين:

أولاً: «عالمية» الاعتقاد في مخلص منتظر في مختلف الأديان.

ثانياً: «خصوصية» الاعتقاد بالمهدي المنتظر في الفكر الإسلامي.

أولاً: «عالمية» الاعتقاد في مخلص منتظر في مختلف الأديان:

في اليهودية بشر أنبياء بني إسرائيل بظهور مخلص يبعثه الله للتكفير عن خطايا البشر وإنقاذ بني إسرائيل، وهذا هو المفهوم الاصطلاحي للفظ «ميسياً» أو المسيح الذي ما زال اليهود في انتظار ظهوره.

وإذا كان المسيح قد ظهر فعلاً ولكنه اضطهد وصلب في الاعتقاد المسيحي، فإنه لا بد له من عودة ـ ربما تعويضاً عن انتصار أعدائه عليه وصلبهم إياه ـ لينشر في الأرض السلام.

وتتخذ عقيدة «المخلص المنتظر» طابعاً قومياً أحياناً، فينتظر الأحباش

عودة مليكهم «تيودور» كمخلص في آخر الزمان، ويعتقد بعض المغول أن تيمور لنك ـ أو جنكيزخان ـ قد وعد قبل موته بالعودة إلى الدنيا لتخليص قومه من نير الحكم الصيني، وفي الأساطير الفارسية ينتظر المجوس «أشيد ربال» أحد أعقاب زرادشت، ولا تخلو الأساطير المصرية والهندية والصينية من مثل هذا الاعتقاد.

بل تجاوزت العقيدة ديانات الشرق وأساطيره إلى الغرب، فانتشر الاعتقاد في مخلص منتظر بين الهنود الحمر في المكسيك لاستعادة وطنهم من المستوطنين الأوروبيين[1].

هذا وقد اتخذ مفهوم المخلص المنتظر اصطلاح «ميسياً» أو «المسيح» لدى اليهود والمسيحيين، واصطلاح «المهدي» بين المسلمين، ومع الاختلاف بين التعبيرين، فاللفظان متقاربان لغة ومعنى، كلاهما اسم مفعول، ومسحه الرب أي باركه، وفي إصحاح أشعيا: الرب مسحني لأبشر المساكين، والمهدي أي الذي هداه الله، كلاهما إذن قد باركه الله وهداه.

في ضوء هذا التشابه في المفهوم يمكن تفسير الحديث النبوي: «لا مهدي إلا عيسى»، وقد أورده ابن خلدون ليستنبط منه إنكاره لعقيدة المهدية[2].

عود إلى عالمية الاعتقاد بمخلص منتظر، أمور ثلاثة قائمة في كل دين، سواء تعلقت بطبيعة الدين أم كانت راجعة إلى طابع معتنقي هذا الدين.

1 ـ في نظر أصحاب كل دين إن أزهى عصور التاريخ هو عصر نبي ذلك الدين ثم يتخذ التاريخ بعده مساراً إلى انحدار.

2 ـ ولكن لما كان الانحدار متضمناً نزعة تشاؤمية تتعارض مع طبيعة الدين، فإنه لا بد أن يتوقف الانحدار ويتعدل المسار، وما ذاك إلا بظهور «المخلص المنتظر».

---

(1) فان فلوتن وترجمة الدكتور حسن إبراهيم ومحمد زكي: السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات ص 107 وما بعدها ـ مطبعة السعادة عام 1943.

(2) ابن خلدون: المقدمة ص 226 المطبعة البهية عام 1284 هـ.

3 ـ على أنه لا بد لظهوره أن تصل الأحوال إلى أقصى درجة من السوء، ولتوضيح ذلك أقول:

يؤمن أهل كل ملة أن العصر الذهبي في التاريخ هو عصر نبيهم لا يدانيه عصر آخر، ثم يتخذ التاريخ بعده مساراً إلى انحدار من الناحيتين الروحية والخلقية على الأقل، يؤكد ذلك في الإسلام الحديث النبوي: «خير القرون قرني ثم الذي يليه فالذي يليه».

وهذا اعتقاد طبيعي، بل إنه يتعذر تصور غير ذلك، بصرف النظر عن انتصار ذلك الرسول وانتشار دعوته كمحمد ـ عليه السلام ـ، أو نهايته دون أن يكتب لرسالته الانتصار والانتشار في عهده كالسيد المسيح ـ عليه السلام ـ.

ولكن هذا التصور يحمل في طياته أمراً يتعارض مع طبيعة أي دين، ذلك أن الإنسان يحيا بالأمل وعلى الأمل، وإنما يستمد الثقة حال الأزمات والنكبات من الله ﴿**إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون**﴾ (سورة يوسف، الآية: 87) فاقترنت الثقة بالفرج من الله بالإيمان، كما اقترن اليأس من روحه بالكفر.

يتعذر إذن تصور مسار التاريخ إلى انحدار لا يعرف له قرار، بل لا بد من تحول جذري في المسار، وذلك بظهور مخلص منتظر يعيد عصراً ذهبياً وإن لم يبلغ عصر النبوة قداسة وروحانية، فإنه ربما يفوقه في الانتشار والانتصار.

غير أنه لا بد لظهوره أن تصل الأحوال إلى أقصى درجات السوء من فساد وانحلال، وارتكاب الكبائر والمنكرات واستعلاء الأراذل والسفهاء، وتوالي الفتن وذيوع الشرور، وبين قحط وجدب وارتفاع الأسعار وانتشار المجاعات، هذا إلى جانب حروب وهزائم وفتن حتى يتملك الناس الشعور باليأس، والعجز التام عن انتشال أنفسهم من هذا التردي والضياع.

ولما كانوا هم أهل دين الله الحق ـ هكذا يرى أصحاب كل دين في أنفسهم ـ فإنه لا يمكن لله أن يتخلى عنهم، بل لا بد أن يبعث إليهم مخلصاً مؤيداً من لدنه لينصرهم وليمكن لهم في الأرض.

وغني عن البيان أن هذا التصور إنما يسود في المجتمعات التي تجد الملاذ من كل ضائقة في الدين، إذ لا مجال للإيمان بمخلص منتظر مبعوث من الله في أوساط العلمانيين.

ثانياً: «خصوصية» الاعتقاد بالمهدي المنتظر في الفكر الإسلامي:

أود أن أطرح بعض القضايا لفهم الخصائص الذاتية لعقيدة المهدية:

1 ـ إن عدم ورود لفظ «المهدي» لا بمعناه اللغوي «المهتدي» ولا بمعناه الاصطلاحي «المخلص المنتظر» في القرآن الكريم يفسر عدم إجماع المسلمين على العقيدة، ومن ثم أضحت الحجة الوحيدة لمعتنقي المهدية هي بعض الأحاديث النبوية.

2 ـ لا أعني بذلك أن أهون من شأن الحديث النبوي كمصدر للعقيدة، وإنما القضية في مثل هذه الموضوعات العقائدية المختلف عليها هي قضية منهجية: يكون الاعتقاد غالباً سابقاً على الدليل، فإن كنت مؤمناً بالمهدية فلن أعدم الحديث، وأن كنت منكراً فلن أعدم أيضاً وسيلة تجريح الحديث.

وقد شرح برتراند راسل الموقف الذي يكون فيه الاعتقاد سابقاً على الدليل لا لاحقاً عليه بقوله: ليس السبب في تصديق كثير من المعتقدات الدينية الاستناد إلى دليل قائم على صحة وقائع كما هو الحال في العلم، ولكنه الشعور بالراحة المستمد من التصديق، فإذا كان الإيمان بقضية معينة يحقق رغباتي، فأنا أتمنى أن تكون هذه القضية صحيحة وبالتالي فأنا أعتقد في صحتها[1].

أريد أن أقول إن سوق الدليل النقلي المستمد من الحديث لن يحسم الموضوع بين المعتنقين والمعترضين، ذلك أنه ما دام المدلول قد أصبح سابقاً على الدليل سبقاً منطقياً وزمنياً، فقد أضحى الاستدلال مقلوباً يمشي على يديه بدلاً من قدميه. أو وضع العربة أمام الحصان.

---

(1) برتراندِ راسل وترجمة الدكتور عبد الكريم أحمد: القوة ص 40.

في ضوء ذلك يمكن تفسير الاختلاف البيـن بين فرقتين يجمعهما التشيع كما تجمعهما وحدة السند في رواية الحديث[1]، وأعني بهما الزيدية والاثنى عشرية، ومع ذلك تنكر الأولى المهدية بمعناها الاصطلاحي، بينما تعده الثانية أصلاً من أصول الاعتقاد.

3 ـ إن الإيمان بالمهدية تعبير عن «أيديولوجية» الرعية وبخاصة المعارضة إزاء نظرية التفويض الإلهي المعبرة عن أيديولوجية السلطة أو الحكام.

ومن الخطأ الظن أن هذه النظرية كانت مقصورة على الملوك القدامى، إذ اتخذت مظهراً آخر من التعبير: المنصور من نصره الله والمهزوم من خذله، أو كما قال معاوية بن أبي سفيان: لقد احتكمت أنا وعليّ إلى الله فنصرني الله على عليّ، ثم عادت النظرية إلى صيغتها الصريحة في عصر العباسيين: الخليفة ظل الله في أرضه.

إزاء هذه «الأيديولوجية» من قبل مغتصبي السلطة في نظر المعارضة كان لا بد أن تبرز عقيدة تناهضها وتعبر عن الوجدان الجمعي للمعارضة فكانت عقيدة المهدي المنتظر[2].

في ضوء ذلك يمكن تفسير إخفاق دعاوى المهدية التي روجت السلطات الحاكمة لتظهر المهدي في صفوفها كالسفياني المنتظر في عصر الأمويين وكالمهدي ابن أبي جعفر المنصور[3] في عصر العباسيين.

وإنها لمفارقة ساذجة أن يخرج «المهدي» من بين السلطة الحاكمة.

4 ـ إنه لا بد أن يكون من ذرية النبي لتتوثق الصلة الروحية بين المهدي والنبي من جهة، وربما تعويضاً عما لحق آل البيت من إبعاد واضطهاد طوال

---

(1) سلسلة الرواية للحديث عن النبي عند كل من الزيدية والاثنى عشرية: علي ثم الحسن أو الحسين ثم علي زين العابدين.

(2) لاحظ استقامة الوضع بعد خلله في شعار المهدية: يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً.

(3) أشاع خالد بن يزيد بن معاوية فكرة السفياني المنتظر بعد انتقال الخلافة من الفرع السفياني إلى الفرع المرواني، وروج أبو جعفر المنصور إشاعة مهدية ابنه بعد أن ذاع في الأوساط السنية والشيعية معاً أن المهدي هو محمد بن عبد الله الملقب بالنفس الزكية.

العصرين الأموي والعباسي من جهة أخرى.

5 ـ تبدو عقيدة المهدية كحل وحيد للصراع النفسي الذي يعانيه المسلم التقي من سخط على الواقع الذي يتناقض مع المثل العليا للإسلام من جهة، ومن عزوف عن الخروج على السلطة خشية الفتنة من جهة أخرى. هنا تنبثق المهدية للتوفيق بين الواقع الأليم وبين ما يقتضيه الإيمان من وجوب تغيير المنكر.

يقول جولد تسيهر: هذه العقيدة وما تنطوي عليه من آمال وأمان إنما تظهر في بيئات التقى والورع عند المسلمين كزفرات من زفرات الأسف والانتظار يطلقونها في غمرات وضع سياسي واجتماعي لا تنقطع ثورة ضمائرهم إزاءه»، إذ تظهر لهم الحياة الواقعية في وضع يتناقض مع مقتضيات المثل العليا، وقد تجلت لهم هذه الحياة العامة بملابساتها كآثام دائمة ومعاصٍ لا تنتهي، ومخالفة مستمرة للدين والعدالة الاجتماعية، ولما كان المسلم التقي ـ إبقاء على وحدة الأمة وإيثاراً للمصلحة العامة ـ لا يصح أن يشق عصا الطاعة بل عليه أن يتحمل المظالم القائمة صابراً، فإن أهل التقى والورع يتطلعون إلى التوفيق بين الواقع الأليم وبين مقتضيات إيمانهم وتقواهم يمدهم بهذا التوفيق رجاؤهم الوطيد في ظهور المهدي.

6 ـ يتفاوت الإيمان بالمهدية بين الفرق الإسلامية حسب موقفها من «الخروج»، فالذين يرون وجوب الخروج على الحاكم الظالم وفقاً لمبدأ تغيير المنكر باليد لا يؤمنون بالمهدية، إذ لا حاجة بهم إلى انتظار مخلص، أما الذين يرون عدم الخروج ويكتفون بتغيير المنكر بالقلب ـ إما تقية وإما درءاً للفتنة المترتبة على الخروج ـ فإنهم يعلقون الآمال بصلاح الأحوال على ظهور المهدي المنتظر(1).

في ضوء هذه القاعدة يمكن تفسير المواقف المتباينة للفرق الإسلامية بصدد المهدية:

---

(1) جولد تسيهر وترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرين: العقيدة والشريعة في الإسلام ص 194 نشر دار الكاتب المصري عام 1945.

* لما كانت الخوارج تؤمن بوجوب الخروج على الإمام إن حاد عن أحكام الشرع فلا اعتقاد لديهم في انتظار مهدي، إذ لا حاجة لهم ـ كما سبق القول ـ إلى انتظار مخلص.

* والزيدية بدورها تؤمن بمبدأ الخروج، وتعده أول أصول المذهب وتنفرد بذكر الحديث النبوي: «لا يحل لعين ترى الله يعصي أن تغمض حتى تغير أو تهجر»، ومن ثم فهي بدورها لا تعلق الآمال على انتظار مخلص، وإنما كل من خرج من ولد فاطمة شاهراً سيفه آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر فهو مهدي، ومن ثم فكل أئمتهم في تصورهم مهديون[1].

ومن جهة أخرى تنفي الزيدية صفة المهدية عمن لم يخرج من أئمة أهل البيت مثل علي زين العابدين ومحمد الباقر وجعفر الصادق.

هكذا تتخذ المهدية لدى الزيدية مفهومها اللغوي دون الاصطلاحي، أما عقيدة انتظار مخلص، فقد أضحت في مذهب يشترط الخروج غير ذات موضوع.

في مقابل هذا الموقف المتماثل بصدد المهدية بمفهومها الاصطلاحي بين فرقتين متباعدتين ـ وهما الخوارج والزيدية ـ موقف آخر متقارب لفرقتين بدورهما متباعدتين بل متخاصمتين وأعني بهما الشيعة الإمامية وأهل السلف:

أما الشيعة الإثنا عشرية فإنها تتبنى التقية وتعده أصلاً أصيلاً في المذهب، والتقية تعني أن تعطي الحاكم الفاجر طاعة ظاهرة في الظروف القاهرة اتقاء شره وحفظاً للنفس من التهلكة، والتقية تقتضي عدم الخروج وضرورة الصبر على الطغيان فإن قيل إلى متى؟ فإنه دفعاً لليأس من النفوس يكون الجواب: إلى حين خروج المهدي المنتظر الذي يحددون شخصه في الإمام الغائب: محمد ابن الحسن العسكري.

---

(1) وحينما قتل وصلب مؤسس المذهب زيد بن علي زين العابدين قال والي الكوفة الأموي: صلبنا لكم زيداً على جذع نخلة. . . ولم نر مهدياً على الجذع يصلب.

هكذا تقترن المهدية بالتقية في التشيع الإثنى عشري اقتران إنكار المهدية بالخروج في التشيع الزيدي.

وأما الشيعة الإسماعيلية فإنها دفعاً لليأس من النفوس ـ وكي لا يمل الشيعة انتظار إمام غائب ـ حددت ظهوره فلكياً بالقران الأعظم بين كوكبي المشتري وزحل، وهو القران الموجب للحوادث العظام كبعث للرسل، وبعد ختم النبوة يكون موجباً لظهور المهدي المنتظر، وبذلك هيأ التشيع الإسماعيلي النفوس لتقبل مهدية عبيد الله المهدي في المغرب.

وأما مذهب السلف فإنه يؤمن بالمهدي المنتظر استناداً إلى الحديث الوارد في مسند الإمام أحمد والمروي عن ابن عمر «يخرج في آخر الزمان رجل من ولدي اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وذلك هو المهدي».

ولكن إذا كان ابن تيمية يؤمن بالمهدية وقد كان في حياته مضطهداً سجيناً ـ فهل يشاركه الرأي بنفس الحماس السلفيون المعاصرون وقد دانت لهم السلطة في إحدى الدول العربية ونعموا باليسر والرخاء ؟ .

وبقي بعد ذلك الحديث عن أهل السنة ـ أعني الخلف لا السلف منهم ـ أو بالأحرى الأشاعرة، وهؤلاء بصدد المهدية على أنفسهم مختلفون، فبينما يتبنى الاعتقاد السيوطي في كتابه: العرف الوردي في علامات المهدي، وابن حجر العسقلاني في كتابه: القول المختصر في علامات المهدي المنتظر، لا يشير إليه الأيجي في مواقفه ولا التفتازاني فيما ذكره عن علامات الساعة، ويجهر ابن خلدون بمعارضة الاعتقاد.

ويبدو الخلاف في ظاهره اختلافاً حول صحة أحاديث نبوية، ولكنه في حقيقته يمكن تفسيره في ضوء الاعتبارات الآتية:

1 ـ أن أغلب علماء أهل السنة لم يكونوا معارضين للخلافة القائمة، الأموية والعباسية، بل إن بعضهم كان يقر بالغلبة كمبدأ شرعي لتولي الإمامة، ومن ثم انتفت لدى هؤلاء مبررات الإيمان بالمهدي المنتظر.

2 ـ إن بعض كبار مفكري أهل السنة كانت تربطه بالسلاطين وشائج وصلات[1].

3 ـ إن منهم من مارس السياسة واستوزره بعض الأمراء كابن خلدون[2]، وحقيقة أن ابن خلدون قد التمس لتبرير إنكاره فكرة العصبية التي تسود مذهبه حيث لا قيام لدولة إلا بعصبية، ولم تصبح في زمنه عصبية لقريش فضلاً عن بني هاشم ولكن كان لا بد لحياته أن يكون لها أثر على رأيه.

4 ـ إن بعض المنكرين من المفكرين المعاصرين ـ مثل أحمد أمين في ضحى الإسلام، والنشاشيبي في الإسلام الصحيح ـ غير أن آراء المعاصرين إنما هي انعكاس للفكر الحديث الذي يفصل السياسة عن الدين.

5 ـ ولكن في مقابل هذه العوامل المؤدية إلى إنكار المهدية فإن كثيراً من علماء أهل السنة قد انخرط في سلك الصوفية الذين يؤمنون بالمهدية لاعتبارين:

إن الصوفية ترى المخلص من أتقياء المؤمنين الذين يسيئهم الواقع وما ترتكب فيه من آثام تتعارض مع المثل العليا للإسلام، ومع ثورة ضمائرهم فإنهم لا يرون الخروج، ولا مخرج لأزمتهم إلا بالإيمان بالمهدية.

إنهم يخشون على إيمانهم من الاتصال بالملوك والسلاطين، فإن من تواضع لغني فضلاً عن سلطان لغناه أو لسلطانه فقد أضاع نصف إيمانه، فإن ناصره على منكر فقد فقد كل إيمانه، ومن ثم انقطعت الصلات بينهم وبين السلاطين لتتصل بالمؤمنين بالمهدية.

بل إن بعض صوفية أهل السنة كان يؤمن بالمهدية بمفهومها الإثنى عشري ومن هؤلاء الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي[3].

---

(1) كان فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) مقرباً من السلطان شهاب الدين الغوري سلطان غزنة وبابنه غياث الدين، ثم من السلطان علاء الدين حاكم خوارزم حيث كان معلماً لولده محمد.

(2) ابن خلدون: المقدمة ص 226.

(3) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ 3 ص 365.

خاتمـة :

أهدف من هذا المقال ـ فضلاً عن بيان عالمية الاعتقاد بمخلص منتظر وإلقاء الضوء على العوامل المحددة لوجهة نظر كل فرقة من فرق المسلمين من المهدية إلى هدفين منهجيين :

إنه في الموضوعات الخلافية التي لا سند لها من كتاب الله يتعذر على الحديث النبوي أن يحسم الخلاف العقائدي، لما سبق أن أشرت إليه من سبق المدلول على الدليل أو الاعتقاد على الحديث، وليس من مبرر أن يدعي المنكر على المؤيد أنه يكذب على رسول الله، ولا أن يدعي المؤيد على المنكر أنه ينكر حديث رسول الله، إنما ينبغي نقل الموضوع برمته من مجال النقل إلى مجال العقل، ومن ميدان الجدل الكلامي إلى ميدان النظر الفلسفي.

إنه في الموضوعات الدينية ذات الطابع السياسي لا يصح فصل رأي المفكر عن المكونات الذاتية في حياته، أو الظن أن الاجتهاد إعمال مجرد للعقل في النص، وحقيقة لا ننكر على معظم مفكري الإسلام سعيهم إلى الموضوعية في الاجتهاد؛ غير أنه حين تكون لأحدهم صلة بالسلاطين ثم يرى عدم الخروج إلا أن يكون كفراً بواحاً بدعوى أن الفتنة بتحمل ظلمه أهون من الفتنة بالخروج، فإنه يتعذر تصور الاجتهاد مجرداً من العوامل الذاتية.

وحينما يتضح ذلك فإن اجتهاده يصبح من المتغيرات غير الملزمة لغيره.

المقالة الرابعة

(نقد المعتزلة للفلسفة اليونانية)[1]

ـ 1 ـ

في تعريف الإنسان

* في مناقشة لرسالة للدكتوراة بجامعة الزقازيق تحت عنوان:

«مفهوم الإنسان لدى المعتزلة في يناير 1996 كان أول تساؤل هو: لماذا أعرض المعتزلة جميعاً عن تعريف أرسطو للإنسان أنه حيوان ناطق مع ما قد يبدو إلى جانب بساطته تعريفاً جامعاً مانعاً؟

* وقبل الإشارة إلى مفهوم الإنسان لدى المعتزلة نذكر أسباب إعراض المعتزلة عن التعريف الأرسطي.

* **أما السبب الأول**: فيرجع إلى ما أشار إليه ابن تيمية تلميحاً في نقده للمنطق الأرسطوطاليسي في مبحث الحد وهو صلة منطق أرسطو بميتافيزيقاه، ذلك أن أرسطو يشترط أن يكون التعريف بالجنس والفصل، وما الجنس إلا المادة، كما أن الفصل هو الصورة، فنظرية أرسطو في الحد قائمة على نظريته في الهيولى والصورة، والهيولى عند أرسطو قديمة، وكان المعتزلة بل والمتكلمون بعامة يرفضون الإشارة إلى قديم سوى الله، إذ الأزلية أو القدم صفة ذات ينفرد بها الله، ومن ثم كان نفورهم من شرط الجنس والفصل في التعريف وإعراضهم

(1) ألقي في مؤتمر كلية دار العلوم عام 1995.

جميعاً عن تعريف أرسطو للإنسان.

* السبب الثاني: إن تعريف أرسطو للإنسان إنما هو محصلة لتصوره للموجودات على الأرض: عالم الجماد ـ عالم النبات ـ عالم الحيوان وأخيراً الإنسان، حيث يتميز الأحياء عن الجماد بالتغذي والنمو والتكاثر، ويتميز الحيوان عن النبات بالحس والحركة، ثم يتميز الإنسان عن الحيوان بالعقل.

ولكن المعتزلة قد وجدوا إشارة القرآن الكريم إلى موجودات أخرى في الكون أو بالأحرى في عالم الغيب كالملائكة والجن والشياطين، ولما كانت هذه الموجودات بدورها عاقلة، فقد جاءت الصفة المميزة للإنسان عنها: أن الإنسان مرئي بينما هذه الكائنات خفية، في ضوء ذلك تفسر تعريفات كثير منهم وأولهم المؤسس الثاني أبو الهذيل العلاف (ت 235 هـ) إذ يقول: الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان.

وذهب أبو بكر الأصم إلى معنى قريب حين ذهب إلى أنه الذي يُرى، ونفى أن يعرف الإنسان بما ليس محسوساً أو مدركاً حتى لا يختلط الأمر في التعريف بموجودات غير مرئية.

أما أبو علي الجبائي (ت 303 هـ) فقد اشترط ألا يُحد الإنسان إلا بما هو عليه وما به يتميز عن غيره، ومن ثم رفض التعريف بأنه حي مائت ناطق[1].

وأشار الجبائي إلى أن هذه الصفات لا يبين بها الإنسان عن غيره، مما يدل دلالة واضحة على أنه يعني مخلوقات غير مرئية كالملائكة والجن، أما ما تقع به الإبانة فهو الصورة والبنية، ومن ثم فإن اسم الإنسان إنما يقع على هذه الجملة المكونة من الصورة والبنية[2].

وفي تأكيد تمييز الإنسان عن الموجودات غير المرئية من الجن والملائكة

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين ص 3.

(2) تعريف أرسطي أضيف إليه اللفظ مائت ليتخذ طابعاً إسلامياً باعتبار. كل نفس ذائقة الموت.

اشترط ابنه أبو هاشم اللحم والدم[1].

ولكن هل ميز المعتزلة في تعريفهم للإنسان بين عالم مرئي وعالم خفي وتجاهلوا ما يميز الإنسان عن كائنات العالم المرئي ؟.

لقد توالت التعريفات لتؤكد أهم صفة للإنسان من منظور القرآن، فوفقاً للآية 72 من سورة الأحزاب والتي تحدد أهم خاصية للإنسان عن سائر موجودات السموات والأرض أنه حامل الأمانة أو التكاليف التي أبت سائر الكائنات حملها إشفاقاً. ومن ثم كانت أهم صفة للإنسان أنه إليه توجه الأمر والنهي ليجازى على ذلك ثواباً فيلذ، أو عقاباً فيتألم.

في ضوء التعريف القرآني للإنسان تترتب خصائصه كما حددها المعتزلة: إذ اقتصى قبوله للأمانة وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب أن يكون حراً في اختياره بين النجدين: طريق الخير وطريق الشر.

* ونطلب قبول الأمانة التمكين من عقل ومن قدرة واستطاعة.

أريد أن أقول إذا كان العقل هو أهم صفة جوهرية للإنسان لدى أرسطو، فإنها لدى المعتزلة «حمل الأمانة» وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب.

في ضوء ذلك تفهم عبارات تبدو متناثرة غير ذات معنى في التعريف المعتزلي،ويفهم ماأشار إليه الأشعري في تعريف العلاف أنه كان يخرج الشعر والأظافر من جملة الأشياء التي تدخل تحت مسمى الإنسان باعتبارها أشياء لا تلذ ولا تألم.

ووضح القاضي عبد الجبار الأمر حين جعل المناط هو الحياة، فما حلت به الحياة دخل في جملة الحي، والإدراك هو الدليل على الحياة، إدراك الحرارة والبرودة والألم، فمادام الشعر والأظافر لا تدرك، فإنها ليست من جملة ما يطلق

---

(1) القاضي عبد الجبار: المفتي في أبواب التوحيد والعدل جـ 11 ص 311 المرجع السابق ص 312.

عليه لفظ الإنسان[1].

ولكن ألا يدل النمو في الشعر والأظافر على وجود الحياة؟ يرد أبو هاشم أنه يدل على وجود الحياة ولكنه لا يدل على وجود الإدراك فالزرع ينمو ولكنه لا يدرك، فوجود النماء لحكم يرجع إلى الحياة لا إلى الإدراك.

كذلك لا يعد من جملة الإنسان ما يحصل في البدن من الأمور المنفصلة كالعرق والبصاق، وكذلك الرطوبة والحرارة وإن كان البدن لا يقوم إلا بها[2].

وقد أكد كثير من المعتزلة على أن مناط الأمر في تعريف الإنسان هو التكليف، أو بأنه الذي يتوجه إليه الأمر والنهي والمدح والذم على حد تعريف أبي علي.

اجتمع لنا في تعريفات المعتزلة للإنسان شقان.

الأول: به تميز عن الموجودات غير المرئية من الملائكة والجن والشياطين بأنه الهيئة المرئية، هو هذه الجملة المشاهده، هذه البنية المخصوصة، ما تقع به الإبانة من صورة وهيئة.

الثاني: ما فارق به سائر الحيوان حين توجه إليه التكليف، أو بالأحرى الأمر والنهي يلقى عليهما الجزاء من ثواب أو عقاب، بهما ينعم ويشقى أو يلذ ويألم[3].

وتتجلى المفارقة التامة بين وجهة المعتزلة ووجهة أرسطو في الأساس الميتافيزيقي لدى كل منهما: أنه لدى أرسطو نظرية الهيولى والصورة حيث الإنسان جزء من الطبيعة تسري عليه ما يسري على سائر ظواهرها، ولكن المعتزلة بعد أن رفضوا نظرية الهيولى والصورة وتبنى معظمهم في تفسير الطبيعة نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، فالإنسان في الحقيقة شيء وراء هذه البنية الظاهرة والهيكل

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 11 ص 335.

(2) المرجع السابق ص 365.

(3) المرجع السابق ص 331.

المحسوس، فما ذاك إلا آلة له، إنه لدى معمر السلمي جزء لا يتجزأ مدبر للإنسان على الحقيقة، يحرك البدن بإرادته يجوز عليه العلم والقدرة والاختيار، إنه في الجسد مدبر وفي الجنة منعم أو في النار معذَّب[1].

ووافقه على ذلك كل من علي الأسواري وهشام الفوطي وجعلها القلب مستودع هذا الجزء[2].

وأما الذين رفضوا نظرية الجزء من المعتزلة وعلى رأسهم النظام فقد ذهب إلى أن الإنسان في الحقيقة هو الروح، وما البدن إلا آلتها وقالبها تسري فيه وتتداخل تداخل المائية في الورد أو الزيت في السمسم وفقاً لنظريته في الكمون.

ويتفق الفريقان ـ من قال بنظرية الجزء ومن قال بنظرية الكمون ـ في رفضهم لنظرية الهيولى والصورة في تفسير الظواهر الطبيعية وما تستند إليه من ميتافيزيقا قائمة على فكرة قدم المادة وأزلية العالم.

وخلاصة القول إنه بينما كان يهم أرسطو التفرقة بين الإنسان والحيوان، فقد كان يهم المعتزلة تمييز الإنسان عن موجودات أخرى تعقل وإن كانت خفية غير ظاهرة.

وبينما اعتبر أرسطو العقل أهم مقوم للإنسان فقد اعتبر المعتزلة أن أهم مقوِّم له به تميز عن موجودات في السموات والأرض هو حمل الأمانة وما أعقب ذلك من توجه الأمر والنهي والذم والمدح وما اقتضاه ذلك من حرية ومن تمكين بالقدرة والاستطاعة ومن تمييز بالعقل،ثم ما ترتب على ذلك في الآخرة من ثواب أو عقاب.

وبينما الموجودات عند أرسطو التي فصل عنها الإنسان مقصورة على العالم

---

(1) الخياط: الانتصار ص 54 وابن حزم: الفصل. . جـ 4 ص 148.

(2) لعل ذلك يتسق مع الحديث النبوي الذي يشير إلى أن في القلب مضغه بصلاحها ينصلح الجسد وبفسادها يفسد.

المرئي الأرضي، فإن الكائنات التي تميز عنها الإنسان عند المعتزلة شاملة لعالمي الغيب والشهادة.

بعض تعريفات المعتزلة للإنسان

* **أبو الهذيل العلاف**: الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان، وتجنب القول بأن شعر الإنسان وظفره داخلان تحت مسمى الإنسان.

* **إبراهيم بن سيار النظام**: الإنسان في الحقيقة هو الروح، والبدن آلتها وقالبها، والروح مشابك للبدن مداخل القلب بأجزائه مداخلة المائية للورد، والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن، وللروح قوة واستطاعة وحياة ومشيئة.

(الشهر ستاني: الملل والنحل جـ 1)

* **معمر بن عباد**: الإنسان جزء لا يتجزأ، لا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعوم، وإنما يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة، يحرك البدن بإرادته ويتصرف فيه ولا يماسه، حي عالم قادر مختار، إنه في الجسم مدبر، وفي الجنة منعم أو في النار معذب.

(الأشعري)

* **هشام الفوطي**: الإنسان جزء لا يتجزأ محله القلب.

(القاضي عبد الجبار: المغني جـ 11 ص 33)

* **أبو علي الجبائي**: يجب ألا يُحد الإنسان إلا بما هو عليه، وما يتميز به عن غيره، وإنما يُحد الإنسان بما تقع به الإبانة، وما تقع به الإبانة هو الصورة والهيئة، وإنما يقع اسم الإنسان على هذه الجملة المكونة من الصورة والبنية، فالإنسان هو هذا الشخص ذو البنية المخصصة التي يفارق بها سائر الحيوان، وإليه يتوجه الأمر والنهي والمدح والذم، يدخل في الجملة التي يقع عليها اسم الإنسان أطرافه ولا يدخل فيه الشعر والعظم (لعلها الأظافر) لأنه لا يؤلم بقطعها.

* **أبو هاشم الجبائي**: هو هذا الشخص المبني، هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان، ويشترط في البنية اللحم والدم، إليه يتوجه الأمر والنهي والمدح والذم.

(القاضي عبد الجبار: المغني جـ 11 ص 311)

* **القاضي عبد الجبار**: الإنسان على درجة من الوضوح والظهور مما يعرف ضرورة، هو هذه الجملة المشاهدة التي يفارق بها سائر الحيوان، إليه يتوجه الأمر والنهي والذم والمدح.

ولا يدخل تحت حدِّه إلا ما حله الحياة دون غيره.

(المرجع السابق ص 313)

* * *

ـ 2 ـ
نقد النظام لأرسطو

ذكر جعفر بن يحيى البرمكي أرسطوطاليس فقال النظام: قد نقضت عليه كتابه، فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأن؟ فقال: أيما أحب إليك، أن أقرأه من أوله إلى آخره، أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً وينقض عليه فتعجب منه جعفر[1].

ولا تمدنا المصادر للأسف الشديد بشيء من نقد النظام لأرسطو، غير أن اللغويين والمناطقة العرب قد أشاروا عرضاً إلى رأي النظام بصدد موضوع معيار الصدق في القضية، ومعلوم أن تعريف أرسطو للقضية بأنها قول يحتمل الصدق أو الكذب لذاته بصرف النظر عن قائله، أي لا بد من تطابق القول للواقع في حالة الصدق وأن توجد قرينة تدل على التطابق وإلا اعتبر القول كاذباً.

(1) القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة ص 264.

غير أن بعض اللغويين والمناطقة أشار إلى رأي مخالف للنظام بصدد معيار الصدق، وأن صدق الخبر في مطابقته لاعتقاد المخبر سواء طابق الواقع أم لم يطابقه، وكذب الخبر في عدم مطابقته لاعتقاد المخبر سواء لم يطابق الواقع أم طابقه، وقد سفه الدسوقي نقلاً عن المناطقة العرب هذا القول لما يلزم عنه من تصديق اليهودي إذ قال: الإسلام دين باطل وتكذيبه أن قال: الإسلام حق، وإجماع المسلمين ينادي على ذلك بالبطلان والفساد[1].

ولكن الجاحظ كان قد شرح رأي أستاذه، فأشار إلى نوعين من الصدق:

1 ـ صدق في مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر.

2 ـ صدق في مطابقة الخبر للواقع.

كما أن هناك نوعين من الكذب:

1 ـ كذب إذا لم يطابق الخبر اعتقاد المخبر.

2 ـ وكذب إذا لم يطابق الخبر الواقع.

والواقع أن النظام محق فيما ذهب إليه، ولم يتنبه نقاده إلى أنه استند في هذا المعيار إلى القرآن الكريم، وإلى الآية الأولى من (سورة المنافقون). **﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾**.

تشير الآية إذن ـ إن صيغت صياغة منطقية ـ إلى أنه (إذا قال المنافق محمد رسول الله فهو كاذب) وما ذلك إلا لأن قوله لا يطابق معتقده.

والواقع أن مطابقة القول لمعتقد القائل معيار قد أغفله أرسطو وغفل عنه من شايعه من المناطقة العرب، إنك إذا قلت: ذهب بطليموس الفلكي إلى أن الكواكب تدور حول الأرض فهي قضية صادقة وإن كانت لا تطابق الواقع، وإذا

---

(1) الدسوقي (محمد) حاشية الدسوقي على المختصر في شرح التلخيص للتفتازاني بهامش شروح التلخيص ص 176 نقلاً عن نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب لطالب سيد هاشم الطبطبائي ص 52 من مطبوعات ـ جامعة الكويت.

قلت كان الأقدمون من اليونان والعرب ـ يرون أن كلاً من الهواء والتراب والماء والنار عناصر فهي بدورها صادقة[1]، والخلاصة أن إغفال معيار مطابقة القول لمعتقد القائل إنما يعني هدم تاريخ العلم حيث انهارت كثير من القضايا والنظريات بما في ذلك أقوال أرسطو نفسه في تفسير الظواهر الطبيعية والآثار العلوية، ومع ذلك فإن ذكرها في إطار تاريخ العلم أو الفلسفة يجعلها صادقة مع أنها من حيث دلالة مضمونها كاذبة، وقد تنبه المناطقة المحدثون إلى المعنى الذي أشار إليه النظام فأضافوا إلى معيار التطابق بين الكلام والواقع شرطاً عملياً أو برجماتياً في ضرورة التطابق بين قول القائل ومعتقده إنقاذاً لتاريخ العلم، فغدا هناك نوعان من التطابق: تطابق يتعلق بصدق المضمون في ذاته، وآخر يتصل بصدق القائل مع ذاته فيما يقول، تماماً كما قال الجاحظ، يتعلق الأول بصدق القضية ويتصل الثاني بصدق القائل، وقد كان النظّام أول من استخلص المعنى الثاني من آية (المنافقون).

* * *

ـ 3 ـ

في دقيق الكلام

لا يقصد المتكلمون بعامة والمعتزلة بخاصة من خوضهم في المسائل الطبيعية ما يقصده الفلاسفة أو العلماء من تفسير الكون أو ظواهره، وإنما يهدفون إلى بيان القدرة الإلهية في أهم مقدور لها وهو العالم، فلم يكن نظر المعتزلة إلى العالم من أجل تفسيره في ذاته، وإنما من أجل فهمه بوصفه مخلوقاً لله[2].

إلى هذا المعنى أشار ابن خلدون حين ميز بين المتكلم والفيلسوف، ينظر المتكلم إلى الجسم من حيث دلالته على الفاعل؛ بينما ينظر الفيلسوف إلى الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته[3].

(1) بينما إن قلت كان اليونانيون القدماء يعتقدون بوحدانية الله فهي قضية كاذبة.
(2) مقدمة الدكتور عبد الهادي أبو ريده لكتاب بينس: مذهب الذرة عند المسلمين ص 5.
(3) ابن خلدون المقدمة ص 327.

وقد واجه المعتزلة بعد ترجمة الفلسفة اليونانية نظريات فلسفية تفسر الكون ولكنها لا تتسق بل تتعارض مع التصور الإسلامي لله وصلته بالكون، ويمكن تلخيصها على النحو الآتي:

1 ـ نظريات ما قبل سقراط وكلها تقول بقدم المادة ولا تجعل للألوهية مكاناً في الإيجاد.

2 ـ نظرية أفلاطون في المثل وهو إن أثبت الصانع وأشار إلى عنايته، فإن المثل لديه قديمة ولا تتصل بمثال الخير بصلة خلق أو نشأة.

3 ـ نظرية أرسطو حيث القول بقدم الهيولى وحيث المحرك الأول مجرد محرك للمادة القديمة، ولا مجال في علاقته بالعالم لتعقل أو معرفة.

4 ـ نظرية أفلوطين، التي تجعل الصدور عن الواحد بالطبع، وليس الإله إلا مجرد نقطة بدء في الوجود.

أراد المعتزلة صياغة نظريات في الطبيعة تتسق مع فكرة الخلق الإسلامية الدالة على القدرة والحكمة فضلاً عن الإيجاد من العدم وانفراد الله بالأزلية.

وقد ترتب على اختلاف المقاصد تباين المفاهيم حتى وإن تشابهت الألفاظ، فالجوهر عند الفلاسفة هو ما يتقوم بذاته، لا يروق هذا المعنى للمتكلمين لأنه لا شيء لدى المتكلمين قائم بذاته سوى الله، إذ الموجودات جميعاً قائمة بالله، وإنما الجوهر هو جزء الجسم أو اقصى ما ينتهي إليه الجسم من التجزؤ، وبينما العرض عند الفلاسفة يقابل الجوهر ويحمل عليه، فإن العرض عند المتكلمين يستمد مفهومه من المعنى القرآني: ﴿**هذا عارض ممطرنا**﴾ (سورة الأحقاف، الآية: 24) ﴿**تريدون عرض الدنيا**﴾ (سورة الأنفال، الآية: 27) بما يفيد ما هو سريع الزوال، ومن ثم خاض المتكلمون فيما لم يخطر ببال الفلاسفة من عدم إمكان بقاء الأعراض زمانين وفناء الأعراض.

أريد أن أقول كان يهم المتكلمين تأكيد القدرة الإلهية في الكون وارتأى أبو الهذيل ومن شايعه أن ذلك يتبين بتأليف الجواهر وتفريقها وتأكيد حدوثها.

وعلاقة الأعراض بالأجسام ظاهرية برانية، فليست علاقة الحلاوة بالعسل

بموجب مقوم ذاتي وإلا لما أمكن أن تستحيل الأعراض: من حلاوة إلى حموضة، وإنما يتوقف الأمر كله على مبدأ خارجي هو قدرة الله.

وإذا كانت الأعراض عارضة والجواهر منفصلة والآنات مستقلة فإن الأمر كله في الاجتماع والافتراق والبقاء والزوال عارض ليبقى شيء واحد هو إرادة الله.

لا مجال إذن لمجرد شبه ظاهري أن نلهث إلى ديموقريطس أو أبيقور أو غيرهما لالتماس مصدر يوناني، كيف وقد تلاشت تماماً تصورات الأزلية والآلية والمصادفة لتحل أفكار الحدوث والقدرة الإلهية، ولا يهم العلاف ولا غيره من القائلين بالجزء الحديث عن خلاء تسبح فيه الذرات وإنما اضطر ديموقريطس وغيره إلى القول بالخلاء من أجل التقاء الذرات بعد أن غدا تكوين الأجسام اللازم عن الالتقاء يستند إلى المصادفة.

هكذا بدت نظرية الجزء تعبيراً عن صياغة إسلامية لفكر الخلق، تبقى بعد ذلك ملاحظتان:

الأولى: إن المتكلمين في أوج ازدهار الحضارة الإسلامية ملتزمين بمقومات حضارتهم حتى وإن التمسوا عناصر من حضارة أخرى فإنهم يجرون عليها تعديلاً جذرياً حتى لا تكاد تماثل مصدرها الأول في شيء، على خلاف فلاسفة الإسلام ممن أخذ بنظرية الفيض في غير اعتبار لمدى ملاءمتها للروح الإسلامية فأضاعت على حد تعبير ابن رشد هيبة الفلاسفة.

الثانية: تمكن القائلون بنظرية الجزء من توظيف النظرية لحل إشكالية إعادة المعدوم لعين ما كان، إذ ما دام الموت ليس إعداماً وإنما هو انحلال الأجزاء، وما البعث إلا إعادة الذرات فما هو إلا إعادة لعين ما كان، وكان الغزالي قد أخفق في الرد على ابن سينا فجعله بعثاً لمثل ما كان بدعوى أن الإنسان في الحقيقة إنما هو بالنفس فلا يهم في أي جسم كان أو يكون، مع أن ذلك يتعارض مع تصور العدالة المطلقة في مفهوم الحساب من جهة كما لا يتسق مع قوله تعالى: **﴿بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾** (سورة، القيامة، الآية: 4) من جهة أخرى.

على أن ذلك لا يعني أن نظرية الجزء كانت الصورة الوحيدة المعبرة عن الخلق وفقاً للتصور الإسلامي، وإنما لم ترق في نظر تلميذ العلاف وأعني به النظام، إذ وجد فيها طابعاً آلياً ميكانيكياً من الاجتماع والافتراق، ولم يكن العالم أجزاء متفرقة جمعها الله ولا من أجزاء مجتمعة فرقها الله، ويقول ابن حزم منتقداً ومعبراً عن رأي الناقدين للنظرية: لقد أوهمتم العالم أن الله خلق الكون من أجزاء خلقها متفرقة.

وقدم النظام في مقابل ذلك نظرياته في الكمون والمداخلة والخلق المستمر لأن القدرة على قهر المتضادات على الاجتماع أدل من القدرة على جمع الأجزاء.

* * *

ـ 4 ـ

نقد الحاكم الجشمي. [1] للتصور اليوناني بروحانية الكواكب

إنهم يقولون إن الكواكب حية قادرة، وهذا باطل، لأن الجسم لا يصح أن يفعل أو يحدث جسماً مثله، والنجوم أجسام فلا يصح أن تفعل أو تحدث

(1) أبو السعد المحسن (بفتح الحاء) ابن محمد بن كرامه الجشمي، من متكلمي القرن الخامس كان معتزلياً حنفياً ثم تحول إلى المذهب الزيدي، وكان يعتقد أن لو قوبل جميع من في العالم بعد الأنبياء في الفضل مع علي لرجح عليهم، من أهم مؤلفاته: العيون وشرحه (في علم الكلام).. تنبيه الغافلين على فضائل الطالبين (في مدح الإمام علي وذريته) ـ الانتصار لسادات المهاجرين والأنصار، التهذيب في التفسير من أهم كتب المعتزلة في التفسير وأحسنهم تصنيفاً وعنه أخذ الزمخشري في تفسيره الكشاف ـ السفينة في علم التاريخ (تاريخ الأنبياء والصحابة وأئمة أهل البيت في 4 مجلدات) وفي عام 494 هـ.

راجع عنه كتابي الزيدية من ص 184 ـ 205 ورسالة دكتوراه للدكتور عدنان زرزور نوقشت في كلية دار العلوم بعنوان الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير.

أجساماً، إنها محدثة ولها محدثة، وينبغي إضافة الحوادث إليه سبحانه دون النجوم.

والجسم لا يفعل في غير محل قدرته، أي لا بد أن يماس ما يحدثه، والنجوم لا تماس عالمنا الأرضي حتى تدبر حوادثه، ولو كانت النجوم أجساماً حية عاقلة لكان مع عظم أجسامها لا بد أن تهوى، كما لا يصح منا أن نقعد في الجو، وأما ثباتها فدليل على أن قادراً غيرها يمسكها، وليست النجوم ملائكة أو كالملائكة، لأن هذه إنما تقف في الجو بآلات حصلت لها كالطير، إذ هي لطيفة رقيقة بخلاف النجوم، ولو كانت النجوم حية لما صح أن تكون على ما هي عليه من الحرارة، لأن ما كان بصفة النار لا يجوز أن يكون حياً، إن شدة الحرارة تفرق البنية وتحيلها رماداً بينما الحياة تحتاج إلى البنية، ولو كانت النجوم عاقلة لما وقع التصرف منها على وجه واحد ومسار محدد لأن في شأن العاقل أن لا يتفق دواعيه إلى الفعل في كل الأحوال.

(نقلاً عن شرح العيون مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء تحت رقم 99 علم الكلام ص 104 وكتابى الزيدية ص 186، 187).

تعقيب:

الفكرة السائدة أن الفلاسفة عقلانيون وأن المتكلمين جدليون، وفي هذا النص أبلغ دلالة على أن المعتزلة قد تجاوزوا في عقلانيتهم الفلاسفة - يونانيين أو إسلاميين.

الفصل الثاني

التصـــــوف

* ملابسات نشأة التصوف
* بين التصوف وعلم الكلام
* خصائص التصوف: إيجابياته وسلبياته



المقالة الأولى[1]

ملابسات نشأة التصوف

مدخل:

من الملاحظ أن معظم حركات التجديد الإسلامي في العصر الحديث قد اتخذت موقفاً مناهضاً للتصوف، وعدته مسئولاً عما ران على عقول المسلمين من غيبيات أدت إلى تخلفهم عن مسايرة ركب الحضارة، وأنه لا يرجى لهم نهوض إلا بالتخلص من التصوف.

ولا تقتصر إدانة التصوف على أصحاب النزعة السلفية، وإنما شملت مجددين يمكن اعتبار أكثرهم منتسبين إلى مذاهب كانت وما زالت لا تتهم التصوف، إن لم تكن متعاطفة معه كالمذهب الأشعري، مذهب الخلف من أهل السنة، الذي يدين به جمهور كبير من المسلمين.

من هؤلاء المجددين جمال الدين الأفغاني (ت 1314 هـ / 1897 م) فقد اعتبر التصوف مسئولاً عن شيوع روح التواكل بين المسلمين واعتقادهم الجبر باسم القضاء والقدر: إنهم يتخذون الإيمان بالقضاء والقدر سبيلاً إلى القعود عن طلب الرزق، مع أن الإيمان بالقدرة الإلهية ليس حائلاً دون حرية إرادة الإنسان، إن الإيمان بالقضاء هو الذي مكّن المسلمين الأوائل من الفتوحات. .

(1) نشرت بمجلة عالم الفكر المجلد السادس العدد الثاني 1975 تحت عنوان: التصوف: إيجابياته وسلبياته.

إن هؤلاء الذين لا يفهمون من التوكل إلا معنى التواكل يستحب إزالتهم، وتنقية الهيئة الاجتماعية من درنهم، لأن آراءهم ليست على وفاق مع الدين[1].

ولم تكن حملة جمال الدين الأفغاني مقصورة على فكرة التواكل، وهي من أهم سمات التصوف المتأخر، وإنما على مبالغة المصريين في الاحتفال بالموالد، ظانين أن الأولياء سيقربونهم إلى الله زلفى، فضلاً عما تنطوي عليه من الإسراف[2].

هكذا اقترنت حركة جمال الدين الأفغاني التجديدية بالحملة على التصوف بصرف النظر عن كون حياته الشخصية تنطوي على صفتين على الأقل من صفات الصوفية: الزهد إلى حد ألا يمتلك الواحد من جلباب إلا ما يرتديه، والسياحة إلى حد أن أصبح شريداً لا وطن له، إذ لا يكاد يستقر في بلد حتى ينفى منه [3].

ومع أن الشيخ محمد عبده (ت 1323 هـ / 1905 م) قد تأثر في نشأته الأولى بشخصية صوفي مستنير من أقاربه، حبب إليه العلم والدراسة، وشجعه على مواصلة التعليم الديني بعد أن كاد يهجر العلم في سن مبكرة ليشتغل مع أبيه في الزراعة، فإنه قد تأثر بجمال الدين الأفغاني، واتخذ من التصوف موقفاً ألب عليه مشايخ الطرق الصوفية في مصر.

وموقف الشاعر الفيلسوف محمد إقبال (1938 م) أكثر غرابة، فهو بدوره قد نشأ من أسرة متصوفة، وظل طوال حياته متأثراً معجباً بشاعر الفرس الصوفي جلال الدين الرومي (ت 672 هـ) ولكنه مع ذلك لم يجد للتجديد سبيلاً إلا بالتخلص من التصوف، فقد أنكر على التصوف أموراً ثلاثة:

---

(1) جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة ص 297، جمع محمد عمارة نقلاً عن كتاب خاطرات جمال الدين دار الكاتب العربي.

(2) انتقد جمال الدين الإسراف في الإنفاق على الموالد وعرض على أحدهم أن تجمع حصيلة ما ينفقه وغيره عليها لينفق منها على بعثات أزهرية إلى البلاد الإسلامية لتفقيه المسلمين في دينهم. ولكنه لمس فيمن حدثه تطيراً أن قطع ما ينفقه على الموالد.

(3) وقد وصف نفسه: ما أنا إلا شريد.

1 ـ الرهبانية: وهي دعوة مسيحية استنكرها الإسلام لأنها تبعد المرء عن العمل.

2 ـ شطحات الصوفية: إن حالة السكر التي يقول بها الصوفية عندما يتجلى الله على أحد من عباده تتعارض مع روح الإسلام الذي يطلب الصحو لا السكر، فالإسلام يريد أمة صاحية مجاهدة تخرج كما خرجت جيلاً من الصحابة، من أمثال أبي بكر وعمر، وليس من الإسلام تفضيل العشق الإلهي على الجهاد، إذ نسب إلى بعض الصوفية القول: يسلك المجاهد كل سبيل من أجل الشهادة، ولا يدري أن شهيد العشق أفضل منه، كيف يستوي هذا وذاك يوم القيامة؟ هذا قتيل العدو وذاك قتيل الحبيب.

يعلق إقبال على هذه الأفكار الخطرة بقوله: إن هذا القول جميل في الشعر ولكنه في الواقع خداع للأبطال، مثبط للجهاد، وإنها لأفكار تشيع الذلة والخنوع، وفي قصيدة له يصف الروح الصوفية بأنها سرت في الأسود فأحالتها غنماً، إذ أن كبشاً ذهب إلى الأسود في صورة صوفي ورع، يدعوها إلى الزهد والاستكانة، وينهاها عن أكل اللحم حتى تنال رضى الله.

كانت الأسد جهاداً ملت ... وتمنت منه عيش الدعة
عن هدًى اصغت إلى النصح المُنيم ... ودهاها الكبش بالسحر العظيم
جوهر الآساد أضحى خزفاً ... حين أضحى قوتهن العلفا

إلى أن يقول:

نامت الأسد بسحر الغنم ... سمت العجز ارتقاء الفهم[1]

وفي قصيدة أخرى يصف التصوف بقوله:

شدوه فينا يزيد الكللا ... كأسه فينا تزيد المللا
نومت ألحانه يقظتنا ... أطفأت أنفاسه وقدتنا
خسة في ذلة في شقوة ... يائس مستسلم للخيبة

(1) د. عبد الوهاب عزام: محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره ص123 (الدار العلمية ببيروت).

3 ـ فكرة الفناء ومذهب وحدة الوجود: فالإسلام يطالب بإثبات الذات لا إماتة النفس، والرسول هو المثل الأعلى للإنسان الكامل، لتأثيره العميق في تاريخ البشرية لا لأنه أفنى إنيته، أما مذهب وحدة الوجود فهو مذهب فلسفي بحت يباين فكرة التوحيد، لأن وحدة الوجود تعني أن لا موجود إلا الله، بينما يثبت الإسلام وجود سائر الموجودات، وأن الله ينفرد بالألوهية لا بالوجود، إن مذهب وحدة الوجود دخيل على الإسلام من دين البراهمة [1].

هكذا نجد حركة التجديد لدى إقبال اقترنت بهجوم لا هوادة فيه على ما أسماه التصوف العجمي تأكيداً لغربته عن روح الإسلام وتعاليمه، مع أنه تربى في بيت صوفي وأشاد بكثير من صوفية الفرس وعلى رأسهم جلال الدين الرومي.

أما عبد الحميد بن باديس (ت 1940 م) في الجزائر فقد شن حرباً لا هوادة فيها في مجالين: الاستعمار الفرنسي كعدو دخيل، والطرق الصوفية كمرض مقيم تمكن من الجزائريين، فجعل فيهم القابلية لتقبل الاستعمار، لا لأن التصوف يشيع التواكل والتخاذل والاستسلام فحسب، بل لقد اتهم مشايخ الطرق الصوفية بالتواطؤ مع المستعمرين إن عن قصد أو عن غفلة [2].

على أن ذلك كله يمكن أن ينسب إلى التصوف في طوره المتأخر ومن ثم يمكن أن يدفع عن التصوف دعوى مسئولية عن تأخر المسلمين بأنه كان قائماً إبان ازدهار الحضارة الإسلامية، منذ القرن الثاني وما بعده.

ومع ذلك فلقد لقي التصوف منذ ظهوره معارضة من كثير من الفقهاء والمتكلمين، والتزم الحنابلة وأهل السلف بخاصة بموقف مناهض له، بل إنه يمكن القول إن كثيراً من موضوعات التصوف إنما يحكمها ذلك الاستقطاب

(1) محمد إقبال وترجمة عباس محمود: تجديد الفكر الديني في الإسلام ص 187.

(2) د. محمود قاسم ـ الإمام عبد الحميد بن باديس ص 52 (دار المعارف) لا تشمل هذه المقالة الطرق الصوفية فهي تتطلب دراسة خاصة من حيث ظروف نشأتها وعوامل انتشارها وإيجابياتها وسلبياتها.

القائم بين مناصرين ومعارضين، ولم تسلم الدراسات الحديثة ـ بالرغم من سمتي الحيدة والموضوعية اللتين يحاول المنهج العلمي أن ينتهجها ـ من تبني موقف إزاء التصوف، يستوي في ذلك الباحثون المسلمون والمستشرقون، فلا تجد علماً يشغل البحث في اشتقاق اسمه ومعناه بمثل ما يشغله التصوف، هل يرد اللفظ إلى « الصفاء » أو إلى « الصف » أو إلى « أهل الصفة » أو إلى شخص في الجاهلية اسمه « صوفه » أو إلى نبتة في الصحراء المسماة « صوفانه » أو إلى « الصوف » أو إلى اللفظ اليوناني « سوفيا » الذي يعني الحكمة ؟ فالذين يريدون التصوف إسلامياً خالصاً يردون اللفظ إلى « الصفاء » أو إلى الصف في الصف الأول بين يدي الله ـ أو إلى أهل الصفة ـ من فقراء المهاجرين الذين اتخذوا صفَّة مسجد رسول الله لهم مقاماً ـ أو إلى الصوف لباس الزاهدين والمتقشفين، والذين يريدون أن يجعلوه غريباً عن الإسلام دخيلاً عليه يردون اللفظ إلى «سوفيا» اليونانية أو « جيمنو سوفيا » الحكيم العاري ليرد التصوف إلى الهند، أو إلى الصوف ليرد إلى المسيحية باعتبار الصوف زي الرهبان، فترجيح اعتقاده إنما يرجع في الغالب إلى فكرة مسبقة لا إلى ما يؤدي إليه البحث الموضوعي المحايد.

ثم تثني هذه الدراسات اشتقاق اللفظ بالبحث عن أول من لقب « بالصوفي » وغالباً ما يقال بأنه أبو هاشم الكوفي الشيعي، أو جابر بن حيان، أو عبدك الصوفي[1] وتريد المصادر الشيعية أن تصل التصوف بالتشيع اعتزازاً[2] بينما تريد المصادر السنية المعادية للتصوف أن تصله بالتشيع ـ أو إحدى الفرق الباطنية ـ استهجاناً وأن تجعل منبته الكوفة التي منها نشأت ـ في رأي خصوم الشيعة ـ الأهواء والبدع لكثرة ما كان فيها من ملل ونحل.

---

(1) أبو هاشم الكوفي هو أبو هاشم عثمان بن شريك (ت 150 هـ) ـ قيل لقب بالصوفي لأنه أول من بنى خانقاه للصوفية، ولأنه كان يلبس الصوف تشبهاً بالرهبان. راجع عنه نفحات الأنس لعبد الرحمن جابر ص 31 ـ وطرائق للحقائق للحاج معصوم علي جـ 1 ص 101 ـ جابر بن حيان صاحب الكيمياء وينسبه الشيعة إليهم إذ يعدونه تلميذ جعفر الصادق الإمام السادس.

(2) راجع في ذلك: د. كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع (دار المعارف).

ويشغل البحث في مصادر التصوف جزءاً كبيراً من الدراسات الحديثة، وإن كان ذلك أمراً مفهوماً بالنسبة للمستشرقين، فإنه بالنسبة للباحثين المسلمين لا يفسر إلا في ضوء ما سبقت الإشارة إليه: تعذر الفصل بين « دراسة التصوف » وبين « الموقف » من التصوف، فمن أراده غريباً عن الإسلام يرده إلى مصدر أجنبي: هندي أو فارسي أو مسيحي أو يوناني، ومن تعاطف مع التصوف التمس له أصلاً إسلامياً في القرآن والسنة وسيرة كبار الصحابة.

هكذا اقترنت معظم الأبحاث في التصوف بموقف منه ـ تأييداً أو إدانة، ويبلغ هذا الموقف حدته في الاستقطاب وذروته من التنافر بين الموالاة التي تبلغ درجة التقديس، وبين الإدانة التي تصل إلى حد التكفير في دراسة شخصية الحلاج كأننا في عصرنا الحاضر لا زلنا نشهد محاكمته.

ولا يكفي في تفسير تعذر استقلال « الموضوع » عن « الذات » أو التصوف عن الباحث فيه ـ أن التصوف، مثله في ذلك كمثل العلوم الإنسانية ـ يصعب على الباحث أن يعامل موضوعه كظاهرة خارجية منفصلة عنه، وذلك لانتماء « الذات » والموضوع إلى مقولة واحدة هي الإنسان، بل يزيد التصوف عن العلوم الإنسانية في ذلك مقولة أخرى هي « وحدة العقيدة »، ومع ذلك فإن علوماً دينية أخرى ـ ومع أنها تدرس دراسة فلسفية يفترض فيها الاستقلال عن الموقف الديني ـ كعلم الكلام لم يشغل « الموقف » منه في دراساته ـ من وجهة النظر الفلسفية لا المذهبية ـ ما يشغله في التصوف، ولا أجد تفسيراً لهذا الموقف الذي يجعلك تستطيع أن تحكم على أي كتاب يقع بين يديك في التصوف وبعد قراءة صفحات منه أو تصفح سريع له ـ أن مؤلفه مناصر أو مناهض للتصوف إلا أنه ـ أي التصوف ـ يمس الدين على نحو فريد لا يماثله فيه علم آخر، أنه يمس الدين بدوره مستقطباً، إما إثراء وعمقاً يصل بالتصوف إلى درجة الولاية، أو تهاوناً وتجرؤاً يصل به إلى الزندقة، ولا غرو إذ التناقض ـ كما سيتضح فيما بعد ـ جوهر التصوف، ومن ثم أعجب به من شاهد وجهه الأول، وأدانه من لم يجد فيه إلا وجهه الآخر، وما دام التصوف في عرف الصوفية مذاقاً، فأكاد أشبهه بلون من الفاكهة أو طعام شهي يسر الآكلين ولكن آفته أنه

سريع العطب إن فسد أضر بآكليه أبلغ الضرر.

وليس أدل على حلاوته وسرعة عطبه معاً من أن أقدم اثنين: خصماً للتصوف ذاق حلاوته فلم يملك أن فاضت عيناه، وصوفياً يحذر من آفة التصوف.

كان الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ) شديد الإنكار على الصوفية لما في أقوالهم من البدع، يقول ابن كثير[1]: إن سبب كراهية أحمد لصحبة الصوفية أن في كلامهم عن التقشف وشدة السلوك ما لم يرد به شرع، ومن التدقيق ومحاسبة النفس ما لم يأت به أمر، وكان الإمام أحمد يحذر الحارث المحاسبي (ت 243 هـ) ويحذّر منه، فلما قيل له إن فيما يقول الحارث وفيما يكتب عبرة، رد قائلاً: من لم يجد العبرة في كلام الله لن يجدها في هذه الكتب، هل سمعت أن مالك بن أنس وسفيان الثوري والأوزاعي قد كتبوا مثل ذلك من الخطرات[2].

ومع ذلك ورد أن الإمام أحمد بن حنبل قال لإسماعيل بن إسحق السراج: بلغني أن الحارث هذا يكثر الحضور عندك، فلو أحضرته منزلك وأجلستني من حيث لا يراني فأسمع كلامه، فقصدت الحارث، وسألته أن يحضرنا تلك الليلة وأن يُحضر أصحابه.. فأتيت أبا عبد الله ـ الإمام أحمد بن حنبل ـ فأعلمته، فحضر إلى غرفة، وحضر الحارث وأصحابه فأكلوا ثم صلوا... وقعدوا بين يدي الحارث لا ينطقون إلى منتصف الليل، ثم ابتدأ رجل فسأله عن مسألة، فأخذ الحارث في الكلام وأصحابه يستمعون كأن على رؤوسهم الطير، فمنهم من بكى ومنهم من زعق ومنهم من غشي عليه، وهو في كلامه، فصعدتُ الغرفة لأتعرف حال أبي عبد الله فوجدته قد بكى حتى غشي عليه، فانصرفت إليهم ولم تزل تلك حالهم حتى أصبحوا وذهبوا، فصعدت إلى أبي عبد الله، فقال: ما أعلم أني رأيت مثل هؤلاء القوم ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل، ومع هذا فلا أرى لك صحبتهم[3]!.

---

(1) ابن كثير: البداية والنهاية ص 329 (جزء 10).

(2) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ 8 ص215 الذهبي: ميزان الاعتدال جـ1 ص 173، ابن الجوزي ـ تلبيس إبليس ص 177.

(3) السبكي (تاج الدين): طبقات الشافعية ص 39.

ماذا في التصوف من سحر حتى يغشى على الإمام أحمد بن حنبل، وماذا فيه من آفة حتى يرى عدم صحبة الصوفية ؟.

أما عن آفة التصوف التي يحذر منها صوفي فيقول القشيري (ت 465 هـ) في مستهل رسالته[1]:

حصلت الفترة في هذه الطريقة ـ التصوف ـ مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسننهم اقتداء، وزال الورع وطوى بساطه، واشتد الطمع وقوى رباطه، وارتحلت عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات، وركنوا إلى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان. . . ولا يصف القشيري بذلك رقة الدين في نفوس أهل عصره كعادة كل غيور على دينه، وإنما يعني بذلك آفة التصوف إذ يقول: ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال. حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق تجري عليهم أحكامه وهم محو، وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يقررونه عتب ولا لوم، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية واختطفوا عنهم بالكلية، وزالت عنهم أحكام البشرية، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا أو صرفوا.

ومع أن حسرة القشيري إنما هي غيرة على التصوف، ومع أن عباراته تنم عن أن من ذكرهم أدعياء وأن الصوفية من أفعالهم براء، فالحق يقال إنهم ما كانوا بغير التصوف قائليه ولا بالغيه، فالتحرير من رق الأغلال والتحقيق بحق الوصال، وأنهم محو، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية، وأنهم فنوا عن البشرية بأنوار الصمدية، إنما مما يحثُّ عليه التصوف.

وإذا كانت تلك حال كثير من صوفية القرن الخامس، فماذا كان يقول

(1) القشيري (عبد الكريم بن هوزان): الرسالة في التصوف. ص 2 طبعة محمد صبيح.

القشيري لو أنه عاصر وشاهد التصوف في عصره المتأخر والمتدهور، وما طرأ عليه من عطب وعفونة، ذلك العطب الذي كان بعض كبار الصوفية شديدي الحذر والتحذير منه، وتلك العفونة التي سرت وتسربت إلى صوفية كبار كذلك. في الجانب الأول نجد شيخ الطائفة أبا القاسم الجنيد بن محمد (ت 297 هـ) يثور ثورة عارمة حين يقول أحد جلسائه: أن أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى، فيرد الجنيد، إن هذا قول قوم يقولون بإسقاط الأعمال وهذه عندي عظيمة، والذي يسرق ويزني أهون حالاً ممن يقول هذا[1].

وربما كان الأمر يسيراً لو أمكن أن نعزل أدعياء التصوف عن الصوفية الخالصين لله المخلصين لطريقتهم، فنجرد التصوف عما الحق به، ونقسمهم طرائق ثلاث كما فعل ابن تيمية[2].

1 ـ صوفية الحقائق: وهم المتبعون للشريعة المقتفون خطى الأوائل.

2 ـ صوفية الأرزاق: وهم الذين وقفت لهم الأوقاف والتكايا.

3 ـ صوفية الرسم: المقتصرون على النسبة، همّهم لبس الخرقة[3] ولكن الأمر أخطر من ذلك، لأنه لم يبرأ مما يصيب التصوف من آفة صوفية كبار لا يشك في إخلاصهم، ولا يختلف الناس في أمرهم اختلافهم في الحلاج.

لا أقصد أن أحصي على التصوف آفاته أو أن أغلب ذكر سلبياته على إيجابياته وإنما أعني بذلك توضيح نقطتين:

1 ـ الآفات الكائنة في التصوف كامنة وليست شيئاً عارضاً طارئاً، ومن ثم

---

(1) والجنيد محق لأن السارق أو الزاني لا يكابر فيدعي أنه بعمله هذا يتقرب إلى الله كما يدعي القائل بإسقاط التكاليف من الواصلين من الصوفية: كذلك سئل أبو علي الروذباري عمن يقول وصلت إلى درجة لا يؤثر فيها اختلاف الأحوال، فقال قد وصل ولكن إلى سقر ﴿سأصليه سقر﴾» (المدثر: 26).

(2) ابن تيمية: رسالة الصوفية والفقراء ص 32.

(3) الغزالي: إحياء علوم الدين ـ الجزء الرابع ـ باب التوكل ص 235 ـ مطبعة محمد علي صبيح.

لم يخلص من هذه الآفات صوفية كبار.

2 ـ أن أفسر اقتران حركات التجديد المعاصرة بالنيل من التصوف. ومع ذلك كله فيجب ألا نتجاهل حلاوة التصوف ودوره في إثراء مضامين الدين، وفي أنه قدم للفكر الإنساني بعامة والإسلامي بخاصة تحليلاً نفسياً ذا غاية أخلاقية ـ لأغوار النفس البشرية[1]، كما قدم للفكر الفلسفي نظريات في الوجود ومباحث في المعرفة[2]، وظهر بالتصوف أولياء هدوا الناس إلى البر والتقوى وانتشر الإسلام به في أرجاء واسعة من إفريقية[3] وغير ذلك من مآثر لا يصح أن تنكر عليه.

منهجي في هذه الدراسة لا أن أحصي على التصوف حسناته وسيئاته، فذلك مما لا تحصره مقالة، كذلك لن أتخير بعض ما قيل في مدحه وما قيل في ذمه، فالاختيار لا يصيب في أغلب الأحيان أبرز المعالم، ولا بد فيه من ميل إلى أحد الطرفين: مدحاً أو ذماً، كلالة عين الرضا أو تحامل عين السخط، وإنما سأتتبع ظروف نشأة التصوف مستخلصاً منها أهم خصائصه، ما افترق به عن مظاهر الفكر الأخرى دينياً وفلسفياً ـ وما نجم عن ذلك من إيجابيات وسلبيات، بحيث تبدو الإيجابيات ملازمة للتصوف يتعذر أن تتواجد بدونه، وتبدو السلبيات كتشخيص للداء، لا مجرد وصف ظواهر عرضية له قد تصاحبه وقد لا

---

(1) يرجع في ذلك إلى رسائل الجنيد تحقيق الدكتور علي عبد القادر، والرعاية لحقوق الله للمحاسبي، وإحياء علوم الدين جزء 3، جزء 4 للغزالي، ثم عن علم «فقه الباطن» وعن الأخلاق لدى الصوفية يرجع إلى كتاب الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي للدكتور أحمد صبحي.

(2) أهم نظريات التصوف في تفسير الوجود هي نظرية محيي الدين بن عربي، راجع مقدمة الدكتور أبو العلاء عفيفي لكتاب فصوص الحكم، وأهم نظريات مبحث المعرفة هي النظرية الإشراقية للسهروردي ـ وهي ـ نظرية في الوجود، أيضاً راجع كتاب أصول الفلسفة الإشراقية للدكتور محمد علي أبو ريان.

(3) القادرية والتيجانية والمرغنية والسنوسية في انتشار الإسلام في أواسط إفريقية وغربها. يرجع إلى الباب الحادي عشر من كتاب (الدعوة إلى الإسلام). لتوماس أرنولد.

تصاحبه[1].

الذين بحثوا في نشأة التصوف فريقان: صوفية أو متعاطفون معهم ردوا التصوف إلى صميم الإسلام ـ من الكتاب والسنة وسيرة الصحابة، أو خصوم للصوفية ـ وعلى رأسهم أهل السلف ـ عدوه دخيلاً غريباً عن الإسلام، واستدلوا على ذلك أنه لم يكن في الصدر الأول من تاريخ الإسلام، وإنما في القرن الثاني وما بعده، وإذا كان الفريق الأول قد خلط بين الزهد والتصوف حين أرجع التصوف إلى العهد الأول للإسلام، فإن تأخر ظهور التصوف لا يعني بالضرورة أنه بدعة مستحدثة وأنه من شر الأمور، فلو سلمنا بأن الرسول والصحابة لم يتصوفوا ولم تعرف لهم أقوال في الحب الإلهي والوجد والشطح ـ وذلك مما يميز التصوف عن الزهد ـ فالتصوف مع ذلك نتاج فكر المسلمين، أريد أن أميز بين ما هو من صميم الإسلام كعلوم التفسير والحديث والفقه، وبين ما هو من نتاج فكر المسلمين، وإذا لم يكن التصوف في مرتبة الفقه الذي انبثق عن الإسلام كعقيدة فلا يعني ذلك تبني الموقف المعارض: أنه بدعة مستحدثة دخيلة غريبة عن الإسلام، فقد كانت هناك ملابسات وظروف حضارية منذ القرن الثاني الهجري وما بعده انبثق عنها التصوف، وكان انبثاقه أمراً حتمياً نتيجة هذه الظروف والملابسات التي يمكن حصرها فيما يأتي:

1 ـ التصوف رد فعل لتيار الحياة المادية الذي غلب على كثير من المسلمين منذ قيام الدولة الأموية.

2 ـ التصوف استكمال لقصور علماء الرسوم في الفقه وفي التفسير.

---

(1) ذم ابن الجوزي (ت 597 هـ) التصوف في كتابه تلبيس إبليس، وقد ذكر في الأغلب مظاهر عرضية للتصوف ليست بالضرورة ملازمة له أو قائمة في أغلب الصوفية، كما أنه خلط بين ما هو جوهري وما هو عرضي مثال ذلك: تلبيسه عليهم في الإعراض عن العلم ـ في انقطاعهم في المسجد أو الرباط ـ في التجرد من الأموال ـ في لباسهم المرقعات ـ في السماع والرقص والوجد والشطح ـ في صحبة الأحداث ـ والنظر إلى المُرد، في ادعاء التوكل وقطع الأسباب ـ في ترك التداوي ـ في ترك النكاح والإنجاب.. إلخ.

3 ـ التصوف رد فعل لتصور المتكلمين للعقيدة.

ونعرض لهذه الملابسات في إيجاز:

1 ـ التصوف كرد فعل لتيار الحياة المادية:

وجد المسلمون أنفسهم بعد أن اتسعت الفتوحات الإسلامية أمام ألوان من الحضارات وضروب من الترف تغريهم وتفتنهم، وقد أقبل الكثيرون منهم على حياة البذخ، وانغمسوا في الشهوات وخلوا بين أنفسهم وبين زينة الحياة، وكانت هذه الحياة الرقيقة المترفة مغايرة لحياتهم الأولى، ولما قصده الإسلام من الفتح، فكان لا بد أن يثور الوجدان الداخلي لدى بعض الأتقياء على ذلك، يقول ابن خلدون في مستهل الفصل الذي عقده عن التصوف في مقدمته: (عندما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا إختص المقبلون على العبادة باسم التصوف)، ولما كان ظهور التصوف رد فعل للترف فقد ظهر الصوفية في المدن التي بلغت ذروة التحضر والحياة المترفة: في دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة، ولم نجد صوفية في الجبال الوعرة أو الصحارى المقفرة لو أنه كان تأثراً بالرهبنة، بل لم نجد منهم إلا قليلاً في مدن مقدسة كمكة أو المدينة، كانت الحياة في العواصم وما شابهها متباينة أشد التباين، فيها اللاهون يمرحون بقواربهم الزاهية في القنوات والأنهار، وعلى الضفاف زوايا يُرى فيها العابدون عاكفين معتكفين أو محدثين لمريديهم حديثاً حزيناً عن العزوف عن الدنيا، في هذه المدن أمثال أبي نواس يقضون الليالي الحمراء في أحضان الشهوة الآثمة مستبيحين الحرمات، وفيها أيضاً أمثال رباح بن عمرو القيسي ممن لا يعرف غير البكاء والتهجد والتضرع إلى الله، أو ممن تراه هائماً بين المقابر يستلهم العظات من الموتى، هكذا كانت بغداد وأمثالها من مدن: دار فساد ودار هدى، حانة خمر وحلقة ذكر، يقول الأستاذ أحمد أمين[1]: كانت الحضارة العباسية في بغداد مسجداً وحانة، قارئاً وزماراً، ساهراً

---

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام الجزء الأول، الفصلان 5 و 6 من الباب الأول ص 104ـ 169.

في تهجد وساهداً في طرب، تخمة في غنى ومسكنه في إملاق، شكاً في دين وإيماناً في يقين.

ظهر التصوف إذاً مقدماً للناس فيما تعارض ما يحيونه: الزهد إنكاراً للنعيم، التواضع وإنكار الذات بديلاً عن الافتخار وطلب الصيت، الإشادة بالفقر بدلاً من الاغترار بالغنى، وقد ساعد على ظهور هذا البديل أن القيم المادية لم تجلب للناس ما كانوا يأملونه من سعادة، بل جرت عليهم كثيراً من الشقاء، على المستوى السياسي خلفاء طغاة من أمثال يزيد بن معاوية، وهشام بن عبد الملك، والوليد ابن يزيد، وولاة لهم على دين ملوكهم من أمثال زياد بن أبيه، وعبيد الله بن زياد، والحجاج بن يوسف، ولم تضع نهاية الأمويين حداً للطغيان، بل توالت الكوارث، وعظم الظلم، واشتدت معه حركات التمرد كحركة صاحب الزنج، وحركة القرامطة حتى أصبح الناس بين بلاءين: بلاء بالخليفة إن قويت الدولة، وبلاء بتخريب حركات التمرد إن ضعفت الدولة، فضلاً عن استباحة عسكر الخليفة ـ منذ أن استعان المعتصم بالأتراك ـ للأموال والأملاك وتحكمهم في مصائر الخلفاء، وانعكس ذلك كله على شتى مظاهر الحياة فتزايد القحط واختل الأمن، لم يسعد المسلمون إذاً بدنياهم فتلهفوا على البديل، وخصوصاً أن الرسول عليه السلام كان قد حذرهم: «إذا أبغض الناس فقراءهم، وأظهروا عمارة الدنيا، وتكالبوا على جمع الدراهم، رماهم الله بأربع خصال: بالقحط من الزمان، والجور من السلطان، والخيانة من ولاة الحكام، والشوكة من الأعداء».

ويتمثل ظهور التصوف كثورة الوجدان الديني ضد حياة الترف في صور ثلاثة:

الصورة الأولى: قصة حياة إبراهيم بن أدهم[1] الذي عاش شطراً من حياته

(1) إبراهيم بن أدهم (المتوفي عام 162 هـ) كان أبوه من ملوك خراسان، وكان إبراهيم نائماً ذات ليلة على سرير، فتحرك سقف البيت كأنما يمشي أحد على السطح، فنادى من هذا؟ فسمع الرد: صديق فقدت بعيراً أبحث عنه على هذا السطح، فقال يا جاهل تبحث=

أميراً على بلخ يعيش كما يعيش الأمراء، ثم انقلب فجأة على هذه الحياة بكل ما تمثله من زينة وزخرف، ليصبح صوفياً سائحاً متقشفاً.

والصورة الثانية: هي قصة حياة رابعة العدوية (ت 181 هـ) التي تمثل التصوف أصدق تمثيل في نشأته ومنعطفه، أما نشأته ففي ثورتها على حياتها الأولى حين كانت تعزف على الناي في حانات البصرة، فإذا بها تكسر الناي الذي يمثل حياتها ورزقها لتتوب إلى بارئها وتتغنى بأناشيد الحب الإلّهي، ثم هي تمثل التصوف في منعطفه في النصف الثاني من القرن الثاني في انتقاله من مرحلة الزهد إلى مرحلة التصوف بما أبدعته وابتدعته في الحب الإلّهي.

والصورة الثالثة: هي هذه الحادثة: لما قدم هارون الرشيد مدينة الرقة وقد أخرجت المدينة له زينتها وزخرفها، ورد إليها في نفس الوقت العالم الزاهد عبدالله بن المبارك (181 هـ)، فاحتفى الناس بمقدمه وانقطعت النعال إليه وارتفعت الغبرة، فأشرفت أم ولد هارون من برج قصر الخشب، فلما رأت الناس وكثرتهم قالت: ما هذا؟ قالوا عالم خراسان وزاهدها، فقالت: والله هذا هو الملك لا ملك هارون الرشيد الذي يجمع الناس إليه بالسوط والعصى والشرط والأعوان.

* * *

= عن بعير فوق السطوح، فجاءه الرد: وأنت أيها الغافل تطلب الوصول إلى الله في ثياب حريرية وأنت نائم على سرير من ذهب؟ فوقعت الهيبة من نفسه ولم يستطع النوم حتى الصباح، وفي رواية أخرى أن طارقاً طرق باب قصره متسائلاً: أصاحب هذه الدار حر أم عبد؟ فردت جاريته بل حر من الأحرار، فقال الطارق: لو كان عبداً لفهم معنى العبودية، وبلغ ذلك إبراهيم فتمعن في الكلام، ثم إنه ركب للصيد على دابة له واقتفى أثر أرنب أو ثعلب، فبينما هو يطلبه إذ سمع هاتفاً لا يراه، يا إبراهيم ألهذا خُلقت أم بهذا أمرت، ففزع وتوقف، ثم عاد فركض، ففعل الهاتف به ذلك ثلاث مرات ثم قال له: والله ما لهذا خلقت ولا بهذا أمرت، فنزل من دابته، وصادف راعياً لأبيه يرعى الغنم فأخذ جبته الصوف ودفع له بثيابه وفرسه وما كان معه، وبدأت سياحته في البلدان يرتزق من عمل يده في البساتين (راجع ما كتب عنه في تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ـ وحلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني).

وانعكس السلوك على الفكر، والعمل على النظر، ومع أن الصوفية قوم عمل لا فكر ونظر، فذلك شأن المتكلمين والفلاسفة، ومع أنهم يؤكدون ضرورة معاناة التجربة الروحية: ذق مذاق القوم ثم أنظر ماذا ترى، قد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين، فإن السلوك العملي لا بد أن يصبح موقفاً محدداً إزاء الحياة وإزاء الوجود، لم يصبح الأمر مجرد نبذ الحياة الدنيا وطلب الزهد تمرداً على التيار الذي جرف معظم المسلمين من تعلق بقيم المادة؛ إذ أن مجرد ـ رد الفعل ـ لا يعدو أن يكون مسلكاً سلبياً، وإنما اجتمع الصوفية على موقف موحد إذ تبنوا «الروح» كمبدأ يفسر حقيقة الوجود في مجال النظر، كما تبنوا القيم الروحية كمسلك في مجال العمل، كان المسلك العملي متمثلاً بادىء الأمر في مثل هذه العبارات، يقول داود الطائي (ت 165 هـ): صم عن الدنيا واجعل فطرك الموت، وفر من الناس فرارك من السبع، ويقول الفضيل ابن عياض (ت 187 هـ): لو أن الدنيا بحذافيرها عرضت عليّ ولا أحاسب عليها لكنت أتقذرها كما يتقذر أحدكم الجيفة إذا مر بها أن تصيب ثوبه[1] ثم تمثل اعتبار عالم الروح حقيقة الوجود ـ في مقابل عالم المادة لدى الماديين ـ في عدة مظاهر نتخير منها نموذجين:

النموذج الأول: موقف مناهض للتصور المادي: يقول جلال الدين الرومي (ت 672 هـ):

إن حياتك من روح الحق تُخلق لا من بخار في العروق ينبض، إن سراج الشمس المضيء ليس بالفتيل والزيت يضيء، وسقف السماء الدائم ما هو بالعمد قائم... إنك موصوف بأوصاف الجليل فجاوز القول بالنار كما جاوزها الخليل، وإنما العناصر لمزاجك خدَّام... واأسفاه على أفهام الخلق تعجز عن رؤية الحق فترد كل شيء إلى عالم مادي كالحجر، هل علمتم حديث الجبل وكيف دُك وناخ كالجمل؟ ليس ذلك بفعل زلزال، وإنما يتجلى ربك ذي الجلال... يقولون بالخبز حياة الإنسان بل هي هبة من الرحمن... العالم

(1) القشيري: الرسالة ص 1209.

المادي آكل ومأكول، والباقيات الصالحات تحظى عند ربك بالقبول، وللآكل والمأكول مرىء وحلق، هذا ما اعتاد أن يراه الخلق، ولكن الحق وهب الخلق لعصا العدل، فكم أكلت من عصا وحبل ولم يزد أكلها بهذا الأكل. . . إذا صار فكر الإنسان فيما أصله طين، فهو شاحب سقيم مهين، فإن تبدل فكره وأدرك عالم الروح أضاء كالمصباح وجهه الصبيح[1].

النموذج الثاني: مذهب فلسفي يفسر الوجود تفسيراً روحياً: من الطبيعي بعد أن نبذ التصوف العملي قيم المادة أن يستبعد التصوف الفلسفي المادة كمبدأ لتفسير الوجود، ومع تعدد نظريات التصوف الفلسفي فإنها كلها تشترك في هذا الأصل، ومع أن بعض المذاهب اللامادية لم تلغ المادة تماماً، وإنما أقامت نوعاً من الثنائية بين عالمين: عالم وراء عالم الظواهر، ثم عالم الظواهر وجعلت الثاني تابعاً للأول كما هي الحال لدى أفلاطون في نظرية المثل، فإن نظريات الصوفية اللامادية قد ذهبت إلى ما هو أبعد من ذلك، فما الأجسام في نظرية الإشراق إلا أوهام تتراءى لنا في عالمنا الحسي، إنها «جواهر غاسقة» منتمية إلى عالم الظلام، وهذا «لا وجود» ما دام النور هو أصل الوجود وجوهره ومبدأ الفيض وأوله[2]، وما من وجود حقيقي للموجودات المتكثرة في مذهب وحدة الوجود لدى ابن عربي، إذ الوجود الحق لله وحده، فالوجود كالبحر أمواجه متكثرة ولكن حقيقته واحدة، والله هو بحر الوجود الزاخر، وما الموجودات المادية المحسوسة إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه، فلا حقيقة للماديات في ذاتها[3].

2 ـ بين التصوف والفقه:

يعتبر الصوفية أن الفقهاء قد ضيقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم وأشكال،

---

(1) جلال الدين الرومي: ترجمة عبد الوهاب عزام ـ فصول من المثنوي ص 191 ـ 196 ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة 1946.

(2) د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص 137 ـ 142.

(3) مقدمة نصوص الحكم لابن عربي بقلم الدكتور أبو العلا عفيفي.

وعكفوا على بيان الحلال والحرام، وعلى شروط العبادات وأصول المعاملات، مكتفين بظاهر العلم والعمل على الجوارح دون أن يتغلغلوا إلى الباطن حيث بواعث الأعمال وخطرات القلوب، فقصروا عن فهم الدين إذ أغفلوا جانب الروح وسريرة النفس، يستوي في ذلك الفقهاء والقراء.

كتب ابن منبه إلى ابن مكحول (المتوفي عام 113 هـ): (إنك امرؤ قد أصبت فيما ظهر من علم الإسلام شرعاً فاطلب بما بطن من علم الإسلام عند الله محبة وزلفى) تعد هذه أول إشارة إلى التفرقة بين الظاهر والباطن، وفي الأولى إشارة إلى الفقه بينما الثانية تشير إلى التصوف، هذه التفرقة التي عرفت في التصوف باسم: الشريعة والحقيقة، وأن الحقيقة هي المعنى الباطن والمغزى الحقيقي لأوامر الشريعة[1]، يقول رويم ابن محمد البغدادي (ت 303 هـ): (كل الخلق قعدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة على الحقائق، وطالب الخلق أنفسهم بظواهر الشرع وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق) يشير النص إلى تفرقة بين رسوم تؤدى على ظاهر الجوارح، وبين حقيقة أو مغزى يتصل بالورع والصدق، وأنه لا يصح القعود عند الرسوم والأشكال؛ إذ أن تعاليم الدين ليست مجرد عبادات ظاهرة.

وقد قدم الصوفية معاني باطنة لشعائر الدين وعباداته من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحج، فليست الطهارة مجرد غسل البدن أو الأعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل، ظاهر الطهارة تطهير الجوارح من الأحداث والأخباث، وباطنها تطهيرها من المعاصي والآثام، وهذه أول درجة مطلوبة من الطهارة تليها درجة أخرى للخواص، هي تطهير القلب من الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة، تليها درجة ثالثة لخواص الخواص وهي تطهير السر عن كل شيء

---

(1) يقول القشيري في رسالته عن الشريعة والحقيقة: الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير محصول، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق والحقيقة إنباء عن تصريف الحق، فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفى وأظهر.

سوى الله، ولا يشير الفقهاء إلى ذلك ولا يشقون عن القلوب.

وإذا شرع المصلي في الصلاة فإن استقبال القبلة يعني أنه قد صرف همّه عن كل شيء ليتوجه إلى الله، والنية تعني عزم المصلي على الامتثال لله والكف عن المعاصي، والتكبير يعني ألا يكون في قلب المصلي شيء أكبر من الله، فإن من غلّب الهوى على أمر الله فقد اتخذ إلهه هواه، والغفلة من مبطلات الصلاة، لأن الخواطر الواردة والأفكار الشاغلة للمصلي عن الله يجمعها أصل واحد: حب الدنيا،وذلك رأس كل خطيئة، ولا تقبل صلاة من رجل في بطنه لقمة من حرام، ولو صلى المصلي وعليه ثوب بعشرة درهم منها درهم واحد من حرام فلا صلاة له حتى يضعه عنه.

والصوم ثلاث درجات: صوم العموم وهو كف البطن والفرج عن الشهوة، وصوم الخصوص وهو كف السمع والبصر واللسان واليد وسائر الجوارح عن الآثام، فإن من صامت على عهد رسول الله عن الطعام ولكنها اغتابت جيرانها فقد صامت عن الحلال وأفطرت على الحرام لقوله تعالى: ﴿ ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً ﴾ (سورة الحجرات، الآية: 12) فالغيبة إفطار حرام، ويقول الرسول ﷺ: « خمس يفطرن الصائم: الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة »، أما صوم خصوص الخصوص فهو كف القلب عن الخطرات المذمومة[1].

ويتشدد الصوفية في وجوب السر في أداء الزكاة، فلا تقبل في رأيهم صدقة من مُسمع ولا مراءٍ ولا منان ولا متحدث بصدقة، ولا يصح للمتصدق أن يستعظم في نفسه ما أعطى، بل عليه دائماً أن يستصغر العطية، لأن الطاعة كلما استصغرت عظمت، والمعصية كلما استعظمت صغرت، ولا يتم معروف إلا بثلاثة أمور: تصغيره وتعجيله وستره.

وقد وجد الصوفية في الحج ميداناً خصباً يمارسون فيه « الرمزية » أو « الإشارات » على حد تعبيرهم نظراً لانطوائه على كثير من الطقوس، وإذا كان

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ 1 ص 114 و 180 .

الحج سفراً إلى بيت الله فإنه لا وصول إلى الله إلا بالتجرد عن الشهوات، والكف عن الذات، والاقتصار على الضروريات، والتجرد لله سبحانه في جميع الحركات والسكنات، والعزم على الحج لا يعني مجرد مفارقة الأهل والوطن؛ وإنما مهاجرة الشهوات واللذات، فإن قال الحاج: لبيك اللهم لبيك فإن التلبية تعني الانقياد التام لأوامر الله، وهذا يقتضي قطع العلائق بدنيا الشهوات والآثام، ومن ثم يلزمه رد المظالم والتوبة الخالصة من كل المعاصي، فكل مظلمة علاقة بغير الله، إذ يمسك المظلوم بتلابيب الحاج ويقول: أتقصد بيت الله في أقصى الأرض وأنت مضيع أمره في منزلك، مستهين به مهمل لأوامره، فإن لم تفعل لم يكن لك من سفرك إلا التعب والشقاء، فإذا بلغ الحجاج الميقات غسلوا أبدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة، وإذا نزعوا ثيابهم للإحرام تجردوا من العقد: وكذلك نزعوا عن سرائرهم الغل والحسد وحلوا من قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا، فإذا قالوا: (لبيك لا شريك لك) فلا يجيبون دواعي النفس والشيطان، وليس المقصود بالطواف طواف الأجسام بالبيت؛ وإنما طواف القلوب برب البيت، فإذا استلموا الحجر الأسود وقبلوه، علموا أنهم يبايعون الله بإيمانهم، فمن الآداب ألا يبدوا بعد ذلك إيمانهم إلى الشهوة، فإذا جاءوا إلى الصفا، فمن الأدب آلا تعترض بعد ذلك الأكدار قلوبهم، فإذا هرولوا بين الصفا والمروة، فمن الواجب أن يسرعوا في الفرار من عدوهم، فلا يتبعوا نفوسهم وشيطانهم، وطلوعهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق سبحانه، وعند منى يتأهبون للقاء لعلهم يصلون إلى مناهم، وكسر الحجارة رمز لكسر الشهوات ورميهم الحجارة رمز لترك ملاحظة الأعمال ومشاهدة النفوس لها، والتعلق بأستار الكعبة رمز للتعلق بالله دون غيره[1].

هذه بعض المعاني الروحية التي استنبطها الصوفية من الأحكام الدينية، لقد غاصوا إلى باطن الشعائر فاستنبطوا أدق المعاني، وقدموا مفهوماً خصباً للعبادات وجعلوا من الفروض فضائل، إذ لما خلق الله الإيمان قال: اللهم قوني فقواه بحسن الخلق.

---

(1) المرجع السابق: جـ 1 ص 187 و 243.

لم يعد هناك مبرر لما يقوله وليم جيمس بصدد شكلية الشعائر الدينية: تقوم الأديان في أساسها على أداء طقوس مفروضة، سواء أكانت تقديم قرابين أم عبادات أم صلوات، ويقاس إخلاص المتدين بمقدار طاعته لهذه الأوامر طاعة عمياء، وفي نص آخر يقول: لقد بدأ التمسك بالدين يتضاءل لأن الشعائر في الأديان أساسية مع أنها تبدو سطحية في نظر الكثيريـن.

لقد قدم الصوفية أبلغ الرد بإثرائهم مضامين الشعائر روحياً وخلقياً، وأنها ليست مجرد أشكال ورسوم.

على أن ذلك لا يمنع من الإشارة إلى ما لزم عن ذلك من ميل بعض المتصوفين ـ أو بالأحرى المستصوفين ـ من ترجيح الباطن على الظاهر أو الحقيقة على الشريعة أو الاستغناء بالمحتوى الكامن للرمز عن المحتوى الظاهر له تحت اسم إسقاط التكاليف.

ولما كان الحج أكثر العبادات رمزية كان أكثر أركان الدين عرضة لتجرؤ بعض الصوفية على قدسية شعائره، وبالرغم من تعالي صيحات صوفية معتدلين كالجنيد والقشيري محذرين من الاستغناء بالحقيقة عن الشريعة، وأن من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، فإن ذلك لم يحل دون جرأة صوفية كبار، وإن اعتذر عن ذلك بأنها شطحات، فنسب إلى رابعة العدوية أنها قالت عن الكعبة: هذا الصنم المعبود في الأرض،وأنه ما ولجه الله ولا خلا منه، وقتل الحلاج (ت 309 هـ) بسيف الشرع لدعواه الحج بالهمة، أي إمكان أن يقضي المسلم مناسك الحج قضاء في عقر بيته[1].

(1) لقد غفل هؤلاء الصوفية عن المعنى الحقيقي للرمز بالنسبة للبيت الحرام، أنه رمز وحدة المسلمين الروحية في مشارق الأرض ومغاربها، وإذا كان الجنود في ميادين القتال يقتلون دون أعلامهم لأنها رمز مجد أوطانهم ولا يزعم زاعم أنهم يحاربون ويموتون من أجل «قطعة قماش» كذلك الكعبة تشق لها الرجال لأنها رمز وحدة المسلمين وتماسكهم والتقائهم، وهذا هو مقصد إبراهيم من دعائه «واجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم» ومن ثم فإن دعوى أنها صنم معبود أو إمكان الاستغناء عن الحج إلى البيت الحرام بالحج بالهمة إنما هي من مخاريق الصوفية، ولا يعتذر عنهم بأنها مجرد شطحات.

3 ـ التصوف والتفسير الرمزي:

لا يقف مدلول « الحقيقة » في مقابل « الشريعة » أو « الباطن » في مقابل « الظاهر » عند العبادات فقط، بل إنه شمل آيات القرآن بما تنطوي عليه من تشريعات وقصص أنبياء ووعد ووعيد، ومن ثم فإنه يمكن اعتبار جانب « الرمز » أو الإشارات من أهم خصائص التصوف، ذلك أن التنزيل الإلهي لا يقف عند المعنى الظاهر من لفظه، والوقوف بالتفسير عند ما يقتضيه العقل المحدود عقال عن الانطلاق إلى ما وراء القيود، ومن ثم كان للقوم إشارات تعبر عما يقع للقلوب من تجليات ومشاهدات وتلويحات وتلميحات يفيض بهـا الله على قلوب صفوته وأحبابه من أسرار كلامه، ويؤكد الصوفية في تفسيراتهم الرمزية جانبين:

1 ـ أنهم ليسوا مبتدعين بتفسيرهم الرمزي ومن ثم فإنهم ينسبون إلى الرسول القول: لكل آية ظاهر وباطن وحد ومطلع[1]، وقوله عليه السلام: « إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله تعالى فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغرة بالله عز وجل »، وينقلون عن عليّ بن أبي طالب القول مشيراً إلى صدره: أن ها هنا علوماً جمة، لو وجدت لها حملة، وقوله كذلك: لو شئت لأوفرت من تفسير الفاتحة سبعين بعيراً[2].

2 ـ أنهم يختلفون عن إخوان الصفا وفرقة الباطنية ممن جعلوا التفسير الباطني هو وحده المراد من الآيات، ومن ثم ألغوا تفسيرها الظاهري في مقابل ذلك، يؤكد الصوفية ضرورة التفسير بالمأثور، ولكنهم يرونه بدناً روحه تفسيرهم الرمزي[3]، وقد ذهب الغزالي مدافعاً عنهم إلى أن المنقول من مظاهر التفسير

---

(1) يفسر سهل التستري هذا الحديث بقوله: الظاهر هو التلاوة، والباطن هو الفهم، والحد حلالها وحرامها، والمطلع إشراف القلب على المراد بها فقهاً من الله عز وجل.

(2) جولد تسيهر وترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، مذاهب التفسير الإسلامي.

(3) عبر ناصر الدين خسرو عن هذا المعنى بقوله تفسير النص بالظاهر هو بـدن العقيدة على=

ليس منتهى الإدراك فيه[1] ويقول الشيخ رزوق: نظر الصوفي أخص من نظر المفسر وصاحب فقه الحديث، لأن كلاً منهما يعتبر الحكم والمعنى ليس إلا، بيتما يزيد الصوفي بطلب الإشارة بعد إثبات ما أثبتاه.

ويمكن تصنيف إشارات الصوفية ـ أو بالأحرى تفسيراتهم الرمزية ـ وفقاً للتقييم الديني والفلسفي على النحو الآتي:

آيات وجد فيها الصوفية منطلقاً خصباً للتعبير عن معانيهم الباطنية في غير تكلف، مثل آية النور، لما تنطوي عليه من أسرار حافلة وتشبيهات تثير استغراق المتصوف: النور ـ المشكاة ـ الزيتونة ـ لا شرقية ولا غربية ـ يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ـ نور على نور، وكذلك الآيات التي ترد فيها ذكر مصطلحات القوم أو مقاماتهم وأحوالهم كالصبر والرضى والقبض والبسط، أو آية المعراج الروحي للرسول في سورة النجم، أو درجات النفس كالنفس اللوامة والنفس المطمئنة.

وفي مثل هذه التفسيرات يمكن أن نلمح بحق كيف تنثال المعاني الدقيقة والإشارات اللطيفة من أعماق قلوب مستبصرة وأرواح مشرقة، وهذه أمثلة لبعض هذه المعاني والإشارات:

﴿ ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون ﴾ (سورة المائدة، الآية: 56) **﴿ وهو يتولى الصالحين ﴾** (سورة الأعراف: الآية: 196).

فرق بين ولايتين: عبد يتولى الله وعبد يتولاه الله، فهما ولايتان صغرى وكبرى، فولايتك لله خرجت من المجاهدة، وولايتك لرسوله خرجت من متابعتك لسنته، وولايتك للمؤمنين خرجت من الاقتداء بالأئمة، أما من خرجت له الولاية من خزائن المنة على بساط المحبة فقد تمت ولاية الله له.

= أن التفسير الصوفي يحل محل الروح وأنّى يحيى بدن بلا روح.

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ 1 ص 275 .

﴿ الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب ﴾ (سورة الشوري، الآية: 13) الناس على قسمين: قوم وصلوا بكرامة الله إلى طاعة الله وهؤلاء قد اجتباهم، وقوم وصلوا بطاعة الله إلى كرامة الله وهؤلاء قد هداهم (ابن عطاء الله السكندري: التنوير في إسقاط التدبير).

﴿ إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ (سورة البقرة، الآية: 30).

خلق الله آدم بيده وأسجد له ملائكته وأسكنه الجنة نصف يوم ـ خمسمائة عام ـ ثم نزل به إلى الأرض، ما أنزله الله الأرض لينقصه وإنما ليكمله، فكان نزول كرامة لا نزول مهانة، فإنه كان يعبد الله في الجنة بالتعريف فأنزله إلى الأرض ليعبده بالتكليف،فلما توفرت له العبوديتان استحق أن يكون خليفة (ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن ص 53 ـ 54).

﴿ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين ﴾ (سورة التين، الآية: 4، 5) لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم (روحاً وعقلاً) ثم رددناه أسفل سافلين (نفساً وهوى) «أبو العباس المرسي ».

آيات تعبر عن المعنى المزدوج لصلة الله بعباده « صفات الجمال وصفات الجلال ».

يشير الصوفية إلى أسماء الله تعالى التي تنطوي على اللطف الإلهي مثل: رؤوف ـ رحيم ـ رحمن ـ غفور ـ على أنها صفات الجمال، كما يطلقون على أسمائه تعالى التي تتضمن معنى القهر مثل: القهار ـ الجبار ـ المنتقم ـ المذل ـ على أنها صفات الجلال، وقد وجد الصوفية هذا المعنى المزدوج بما ينطوي عليه من مقابلة لطيفة في كثير من الآيات[1]:

﴿ فيما لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسناً ﴾. (سورة الكهف، الآية: 2)، بل إن إبن عربي

---

(1) جولد تسيهر وترجمة الدكتور عبد الحليم النجار: مذاهب التفسير الإسلامي ص 234 ـ الناشر مكتبة الخانجي.

يجد في صفات الجمال وصفات الجلال مقصود « اليدين » في قوله تعالى: ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (سورة ص، الآية: 75)، كذلك في قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام: ﴿ إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم ﴾ (سورة المائدة، الآية: 118) يقول أبو العباس المرسي: عدل عن القول إنك أنت الغفور الرحيم، لأنه لو قالها لكانت شفاعة عيسى عليه السلام لهم، ولكنه استحيى من الشفاعة عنده بعد أن عبد معه.

ونستطيع أن نلتمس الإشارات اللطيفة في مثل هذه التأويلات الرمزية حيث تتضح الصلة العميقة بين « الرمز » و « المرموز » أو بين « المضمون الظاهر » و « المضمون الكامن »، ولكن لهم تأويلات أخرى لا تتضح فيها هذه الصلة، ومن ذلك:

إطلاقهم قصص القرآن من التقييد الزماني والمكاني إلى معانٍ خارجة عن حدود الزمان والمكان:

﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ بقرة كل إنسان نفسه والله أمرك بذبحها[1].

﴿وما تلك بيمينك يا موسى؟ قال هي عصاي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى. قال ألقها يا موسى. فألقاها فإذا هي حية تسعى. ثم قال: خذها ولا تخف سنعيدها سيرتها الأولى﴾ (سورة طه، الآية: 17 ـ 21).

يقول أبو العباس المرسي: يقال للولي وما تلك بيمينك أيها الولي ؟ قال هي دنياي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ـ وغنمه أعضاؤه ـ ولي فيها مآرب أخرى، فيقال له ألقها فناء عنها.. فألقاها، فيكشف له عن حقيقتها، فإذا هي

---

(1) يتبنى الشيخ دكتور عبد الحليم محمود رأي ابن عطاء الله في تفسير أبي العباس المرسي للآية على هذا النحو فلا يرى في ذلك إحالة للظاهر عن ظاهره، لأن الصوفية قد أقروا المعنى الظاهري للآية، ص 92 من كتابه: أبو العباس المرسي، ومع ذلك فليس بين المعنيين مناسبة، ولم أختصت البقرة دون سائر الحيوان بالإشارة إلى النفس، وما عسى أن تكون صفات النفس من أوصاف البقرة: تثير الأرض ولا تسقي الأرض مسلمة لا شية فيها، وهل قتل بنو إسرائيل شهواتهم إذ ذبحوا البقرة ؟.

حية تسعى ثم يقال له خذها ولا تخف فلا يضره أخذها لأنه أخذها بإذن الله كما ألقاها بإذن الله، فأخذها من الوجه الذي به ألقاها، فأطاع الله في أخذها كما أطاعه في إلقائها[1].

﴿ قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم ﴾ (سورة الأنبياء، الآية: 60) سمي إبراهيم فتى لأنه كسر الأصنام، فمن كسر الأصنام فهو فتى « الخليل عليه السلام وجد أصناماً حسية فكسرها، وأنت لك أصنام معنوية فإن كسرتها كنت فتى ولك أصنام خمسة» النفس والهوى والشيطان والشهوة والدنيا فإن كسرتها فأنت فتى.

﴿فاخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى﴾ (سورة طه، الآية: 12).

وجدت هذه الآية وجوهاً كثيرة متباينة للتأويلات الصوفية استقوها من تعبير: خلع النعلين «الوادي المقدس» منها قول السهروردي: التجرد من أغراض الأحوال هو من خلع نعلي النفس والقلب[2]. والنعلان عند الغزالي وكذلك عند أبي العباس: إطراح الكونين أي تجرد موسى لله غير طالب حظاً من الدارين: دنيا وأخرى، أما عند ابن عربي فلكي يعقل ما يوحي إليه فيما حظي به من التجلي الإلهي عليه أن يتخلى عن ثلاثة موانع (إذ لما كان النعلان من جلد حمار ميت

---

(1) تفسير صوفي آخر لابن عربي: ﴿ وما تلك بيمينك يا موسى ﴾ إشارة إلى نفسه أي الحق، التي هي في يد عقله إذ العقل يأخذ به الإنسان العطاء من الله ويضبط به نفسه، قال هي عصاي أتوكأ عليها، أي أعتمد في عالم الشهادة وكسب الكمال والسير إلى الله والتخلق بأخلاقه عليها أي لا يمكن هذه الأمور إلا بها، ﴿ وأهش بها على غنمي ﴾، أي نضبط أوراق العلوم النافعة والحكم العملية من شجرة الروح بحركة الفكر بها على غنم القوى الحيوانية، ﴿ ولي فيها مآرب أخرى ﴾ من كسب المقامات وطلب الأحوال والمواهب والتجليات. . قال: ﴿ ألقها يا موسى ﴾، أي خلها عن ضبط العقل، فألقاها أي خلاها وشأنها مرسلة بعد اختفائها من من أنوار تجليات القهر الإلهي. . ص 251 ـ 252 ـ جولد تسيهر مذاهب التفسير الإسلامي، هكذا يستخلص كل صوفي المعنى الذي يمليه عليه حاله ومقامه لا ما تلهمه به الآية من معانٍ وإشارات، ومن ثم تنوعت التفسيرات وربما تباينت ما دام التصوف تجربة ذاتية.

(2) السهروردي (شهاب الدين): عوارف المعارف على هامش الإحياء للغزالي جـ 2 ص 151 .

فقد وجب أن يتخلى عن الظاهر وهو المراد من الجلد،وعن البلاد المقصودة من الحمار،وعن الجهل الذي هو الموت، لأن العلم إنما يكون للكائن الحي)[1].

ولم تخلص قصة أصحاب الفيل ـ مع أنها أقرب قصص القرآن إلى بعثة النبي زماناً ومكاناً ـ من هذا التأويل الرمزي فأبرهة هو النفس الخبيثة المظلمة ـ التي قصدت إلى تخريب كعبة القلب الذي هو بيت الله على الحقيقة: « ما وسعني سمائي ولا أرضي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن » (حديث قدسي) فأراد أن يصرف الحجاج عن القوى الروحانية إلى قلب الطبيعة الجسمانية التي بناها وأراد تعظيمها[2].

التأويل بالرأي[3] ـ إلزام النص القرآني بأفكار صوفية مسبقة:

1 ـ التوكل: لا يختلف الصوفية في ذلك عما أخذ على المتكلمين، تسلطت عليهم أفكار مسبقة فأولوا الآيات بما وافق معتقدهم، ولما كانت فكرة التوكل من أهم مقامات الصوفية، بل عليها يدور كثير من أقوالهم ـ لا سيما في التصوف المتأخر حيث اتخذت معنى التجرد عن الأعمال والأسباب باسم إسقاط التدبير بل أصبحت قرين التوحيد، وأصبح التدبير أو الاختيار مرادفاً للشرك بالله، ففي تفسير قوله تعالى: **﴿دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون﴾** (سورة العنكبوت، الآية: 65) لا يعني الشرك إشراكهم مع الله آلهة أخرى وإنما قولهم: لولا استواء الريح لما نجينا، ولما كانت فكرة التوكل تحتل كل هذه الأهمية فإنها كانت مناط تأويل آيات كثيرة.

﴿سبحان الله وتعالى عما يشركون﴾ (سورة القصص، الآية68).

---

(1) جولد تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي ص 256 وراجع تأويلات أخرى لقصص الأنبياء ص 249 ـ 257.

(2) المرجع السابق ص 249 ـ 257 .

(3) التفسير بالرأي يقابل التفسير بالمأثور وهو التفسير المأثور عن صحابة الرسول، أما التفسير بالرأي فهو المنسوب إلى الفرق الكلامية، إذ يؤول المتكلم الآية وفقاً لمعتقده المذهبي وغالباً ما يكون تأويله متعسفاً.

من ادعى الاختيار مع الله فهو مشرك مدعٍ للربوبية بلسان حاله وإن تبرأ من ذلك بما قاله.

﴿وأتوا البيوت من أبوابها﴾ (سورة البقرة، الآية: 189).

باب التدبير من الله لك هو إسقاط التدبير منك لنفسك. **﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة﴾** (سورة التوبة، الآية: 111).

لا ينبغي لعبد بعد المبايعة تدبير ولا منازعة لأن ما بعته وجب عليك تسليمه وعدم المنازعة فيه، فالتدبير نقض لعقد البيعة.

﴿قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين﴾ (سورة الأعراف، الآية: 20).

أتى أبليس آدم من تفكيره في التدبير لنفسه أن يكون إلى جوار الحبيب.

﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (سورة الذاريات، الآية: 56).

العبودية هي ترك الاختيار وعدم منازعة الأقدار.

﴿ذلك بإنهم كرهوا ما أنزل الله فأحبط أعمالهم﴾ (سورة محمد، الآية: 9) ومع أن سياق الآية يشير بصراحة إلى الذين كفروا فقد ذهب ابن عطاء الله إلى أن خصلة واحدة تحبط الأعمال وهي سخط العبد على قضاء الله.

﴿أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير أهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة﴾ (سورة البقرة، الآية: 61).

أتستبدلون مرادكم لأنفسكم بمراد الله لكم، أهبطوا مصر فإن ما اشتهيتموه لا يكون إلا في الأمصار، أهبطوا من سماء التفويض وحسن التدبير منا لكم إلى أرض التدبير والاختيار منكم لأنفسكم موصوفين بالذلة والمسكنة لاختياركم مع الله وتدبيركم لأنفسكم مع تدبير الله[1].

(1) ابن عطاء الله السكندري: التنوير في إسقاط التدبير ص 43 طبعة دار التراث العربي للطباعة والنشر وتحقيق موسى محمد علي ص 83 ـ والكتاب كله يدور حول هذا =

وهكذا جعل ابن عطاء الله السكندري (ت 709 هـ) من إسقاط التدبير معنى مرادفاً للتوحيد وكان تأثيره في ذلك خطيراً للغاية منذ القرن الثامن إلى اليوم؛ إذ التزمت الطرق الصوفية لاسيما الشاذلية[1] بأفكاره، وما زالت هذه الطرق تنوء تحت كاهل التواكل وترك الأسباب باسم إسقاط التدبير، ومن ثم

= المعنى: أن التدبير والاختيار من أشد الذنوب والأوزار.

(1) الشاذلية أكثر الطرق الصوفية عدداً وأشدها أثراً، وابن عطاء الله تلميذ أبي العباس المرسي تلميذ أبي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة، ولا يعرف لمعظم مؤسسي الطرق مؤلفات فيما عدا أحزاب وأدعية وأوراد فيما عدا ابن عطاء الله الذي يعكف مريدو الشاذلية على قراءة كتبه. وأسلوبه جد خطير لأن فيه بلاغة في التعبير ولكنها بلاغة تشيع في المريدين نوعاً من التخدير وتشل بما في عباراته من إيقاع سجعي ملكة النقد العقلي، ولا تدور كتاباته غالباً إلا حول هذا المعنى، التجرد عن الأسباب وإسقاط التدبير، غافلاً متجاهلاً أن التوكل هو قول الرسول ﷺ: « أعقلها وتوكل » حين سأله سائل عن ناقته أدعها وأتوكل، فجعل عليه السلام الأخذ بالأسباب أو عقال الناقة مصاحباً للتوكل بل سابقاً عليه، وآيات أخرى تفيد التدبير والأخذ بالأسباب: ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ﴾ ﴿ وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم وليأخذوا حذرهم ﴾ فالله سبحانه قد أمر بالحذر، والأنبياء وكلهم قدوة التمسوا الأسباب وحزنوا في مواطن الحزن، ويعقوب يطلب من بنيه أن لا يدخلوا مصر من باب واحد وحقيقة أنه قال: وما أغنى عنكم من الله من شيء إن الحكم إلا الله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون، ولكن حقيقة نفاذ القضاء الإلهي وضرورة التوكل لم يمنعا يعقوب أن ينصح بنيه أن يدخلوا مصر من أبواب متفرقة، بل أن التماس الأسباب سابق مرة أخرى على التوكل على الله، ويعقوب أيضاً هو الذي إبيضت عيناه من الحزن فهو كظيم، فهل عارض بحزنه قضاء الله ؟، وحينما أمر الله موسى أن يذهب إلى فرعون أنه طغى، التمس موسى الأسباب فطلب من الله أن يشد عضده بأخيه لأنه أفصح منه لساناً ثم عبرا بعد ذلك عن خوفهما: قالا: ربنا إنا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى، وهكذا لا نجد مفهوماً للتوكل عند أحد من الأنبياء، وهم قدوة - يفيد إسقاط التدبير أو استبعاد الأسباب، إنه مفهوم غريب عن روح الإسلام: دين العمل والجهاد. وعلى عاتق روح كتاب « التنوير في إسقاط التدبير » يقع وزر ما شاع بين مريدي الطرق الصوفية من خضوع وخنوع وتعطل عن الكسب ودروشة وتبطل... والحق أحق أن يتبع، ولا قداسة في قول أحد إلا رسول الله فيما بلغ عن ربه.

اقترنت حركات التجديد بحملات على التصوف كما سبقت الإشارة في مستهل هذه المقالة.

2 ـ الفناء: حمل الصوفية معاني هذه الآيات على فكرة الفناء في الله: **﴿ثم إليه ترجعون﴾** (سورة البقرة، الآية: 28) **﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾** (سورة البقرة، الآية: 156) **﴿وإليه ترجعون﴾** (سورة يونس، الآية: 56) (سورة هود، الآية: 34) **﴿وإليه تقلبون﴾** (سورة العنكبوت، الآية: 21) **﴿وان إلى ربك المنتهى﴾** (سورة النجم، الآية: 42).

3 ـ وحدة الوجود: حمل ابن عربي معاني آيات كثيرة لتؤيد مذهبه في وحدة الوجود واستواء جميع الأديان منها دعاء نوح: **﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً﴾** (سورة نوح، الآية: 26) ليس ذلك دعاء عليهم بالهلاك، وإنما دعوة من نوح لقومه أن يحررهم الله من قيود الوثنية التي تحصر الحق في مجال واحد مادي محدود، فدعا عليهم بالفناء الصوفي لا بالهلاك والدمار. **﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾** (سورة البقرة، الآية: 115) للدلالة على وحدة الأديان، فليس على الإنسان أن يتقيد بقيد معين أو يفكر فيما سواه:

عقد الخلائق في الإله عقائداً   وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

تفسيرات متأثرة بأصول أجنبية:

حاول جولد تسيهر أن يرد التفسير الرمزي الصوفي للقرآن إلى التأثر بما قام به كل من فيلون وأوريجين بالنسبة للكتاب المقدس وقصص العهد القديم على الخصوص ولا نوافقه على ذلك، ربما كانت الدواعي متماثلة، فلكي يتجاوز كل ما هو مقدس تقييدات الزمان والمكان، وتحديدات المعنى الظاهر ملتمساً آفاقاً أرحب وبعداً أعمق لا بد أن يصبح النص المقدس رمزاً، أما دعوى التأثير والتأثر فهي دعوى بلا دليل.

ومع ذلك فهناك تأويلات لا يمكن إنكار أثر الأفكار السابقة ذات الأصول الأجنبية فيها:

1 ـ **الأثر الأفلاطوني**: تلقى كثير من المتصوفة على رأسهم الغزالي وابن عربي حصر أفلاطون الرباعي للفضائل الأصلية (العفة والشجاعة والحكمة والعدالة) والتي ارتبطت بقوى النفس الثلاث (الشهوانية، والغضبية والعاقلة) تلقوا هذه الفكرة بترحاب كبير[1] فشاعت هذه الفكرة في كتب الأخلاق الإسلامية ـ دون إشارة إلى أفلاطون ـ كما لو كانت جزءاً من العقيدة الإسلامية. وقد حملها ابن عربي على خصائل المؤمنين المتقين في الآية 177 من سورة البقرة: **﴿ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى، واليتامى، والمساكين، وابن السبيل، والسائلين، وفي الرقاب، وأقام الصلاة، وآتى الزكاة﴾** إنها العفة كمال القوة الشهوانية. . . والموفون بعهدهم إذا عاهدوا. . . إنها العدالة اللازمة عن توازن القوى الثلاث وسيادة الحكمة كمال القوة الناطقة (والصابرين) في السراء والضراء وحين البأس وهي الشجاعة التي هي كمال القوة الغضبية.

ولعبت أسرار الأعداد والحروف دورها في بعض التفسيرات الصوفية، ويشير ابن خلدون إلى تأثر الصوفية المتفلسفين بطائفة الإسماعيلية وأن كلاً منهما أثر في مذهب الآخر، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم. وذلك بصدد دولة الباطن من أقطاب وأبدال ونقباء[2]، ولكن يبدو أن بعض متفلسفة الصوفية من أمثال صدر الدين القونوي فد تأثروا بالإسماعيلية وإخوان الصفا بصدد أسرار الحروف والأعداد وهي فكرة فيثاغورية.

فالألف هو مظهر صورة العماد الذي هو النفس الرحماني الوحداني الذي به وفيه بدت وتعينت صور سائر الموجودات التي هي الحروف والكلمات الإلهية. فلا يظهر لشيء من الحروف عين إلا بالألف الذي هو مظهر الواحد

---

(1) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة ص 256.

(2) ابن خلدون: المقدمة ص 332 طبعة المطبعة البهية (3) صدر الدين القونوي: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن ـ تحقيق عبد القادر عطا ص 115 ـ 127 نشر دار الكتب الحديثة.

والباء أول مراتب التعدد والظهور الكوني[1].

ولم يكن الاهتمام بأسرار الحروف مقصوراً على الصوفية المتفلسفين؛ وإنما نجد صوفياً يعد سنياً معتدلاً وهو القشيري يشير إلى أسرار الله في الحروف: فالباء في بسم الله حرف التضمين، أي بالله ظهرت الحادثات وبه وجدت المخلوقات، ثم يشير إلى أن بعض الأولياء يتذكرون من الباء بره بأوليائه، ومن السين سره مع أصفيائه، ومن الميم منه على أهل ولايته، فيعلمون أنهم ببره عرفوا سره، وبمنه عليهم حفظوا أمره، وبه سبحانه وتعالى عرفوا قدره.

وتستثير الحروف المفتتح بها بعض السور وجدان الصوفية، وهم إذ يشيرون إلى أنها من أسرار الله يقدمون تفسيرات لها فذلك في رأيهم ما اختص الله به خاصة أوليائه بإطلاعهم عليها، بل هي منة من الله على وليّ أصبح قطباً، وإذا كانت أول سورة مفتتحة بهذه الحروف هي البقرة «ألم» فالألف إشارة إلى الله لدى القشيري و «اللام» إلى جبريل و «الميم» إلى محمد، أي أن ذلك الكتاب نزل من الله على لسان جبريل إلى محمد ﷺ، ويقدم الصوفي عادة تفسيرات متعددة، لأسرار هذه الحروف، فالفتوحات الربانية لفهم مستغلق الأسرار الألهية غير محصورة، ولا تتصل الألف بسائر الحروف بينما الحرفان الآخران متصلان «ألم» تنبيه للعبد إلى احتياج الخلق بجملتهم إليه واستغنائه عن الجميع[2].

ويسرف متفلسفة الصوفية المتأثرون بالفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة في الغوص في أسرار الحروف والأعداد، وهم في ذلك بلا شك قد أشربوا مذهب الإسماعيلية وإخوان الصفا، ولما كان حرف الميم يشير إلى محمد فضلاً عن أنه تكرر كثيراً في حروف مستهل السور، فلا بد أنه ينفرد بسر معين، والميم في الصورة الظاهرية ميمان (م ي م) لكل ميم أربعون، والياء المتوسطة عشرة

(1) القشيري: تحقيق الدكتور ابراهيم بسيوني: لطائف الإشارات المجلد الأول ص 56 من سلسلة تراثنا.

(2) القشيري لطائف الإشارات مجلد 1 ص 65 .

فصارت الجملة تسعين، والتسعون هي التسعة بعينها في مراتب العشرات،وبذلك يصبح من أسرار الميم إشارته إلى مجموع اسماء الله الحسنى[1].

2 ـ **الأثر الأفلوطيني**: أما تفسير الميم لدى ابن عربي فإشارة إلى الوجود كله؛ الألف هي الذات الإلهية بدء الوجود[2]، اللآم هو العقل الفعال جبريل أو وسط الوجود الذي يفيض من المبدأ، م محمد آخر كمال الموجودات، وبذلك تتم دائرة الوجود كذلك يشير إلى لفظ الجلالة « الله » على أنه الذات الإلهية من حيث هي على الإطلاق لا باعتبار اتصافها بصفات، وقد ظهرت الموجودات من باء باسم الله لأنها الحرف الذي يلي الألف الموصوفة بأنها ذات الله، وهي تشير إلى العقل الأول الذي هو أول ما خلق الله.

ويشير ابن عربي كذلك إلى أن المعنى المقدس المراد من العرش الإلهي إلى جانب المعنى الظاهر: إنه العقل الأول الذي صدر بطريق الفيض عن الحقيقة الأولى، وقد ارتسمت عليه صور الموجودات على نحو كل، واستواء الله على العرش إلى جانب معنى استعلائه سبحانه عليه يفيد التأثير في إيجاد الأشياء بإثبات صورها على العرش أو العقل[3].

أقام الصوفية إشاراتهم أو تفسيرهم الرمزي على قاعدتين:

الأولى: أن وراء الألفاظ الظاهرة يحتجب المعنى الباطني وتستكن أسرار القرآن التي يعرف الله بمكنوناتها القدسية أولياءه على قدر منازلهم ومقاماتهم، وإنه لا ينبغي أن يكون المعنى الظاهر غاية مراد الله من كلامه، ومن ثم فإن إشاراتهم استكمال للتفسير بالمأثور من أجل الوصول إلى لبابه.

الثانية: أنها لا تحل محل التفسير المأثور ولا تتعارض معه فهي ليست إحالة للظاهر عن ظاهره، ذلك ما أكدوه دائماً ليفترقوا عن الباطنية.

---

(1) صدر الدين القونوي: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن ص 251.
(2) الأرجح أن هذا التفسير إنما هو للقاشاني وليس لابن عربي.
(3) جولد تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي ص 263.

ولكن هاتين القاعدتين لا تكفيان لتظل الإشارات متسقة مع التفسير بالمأثور، وإنما كان لا بد أن تتوافر شروط أخرى لم تكن مرعية في كثير من تفسيرات الصوفية.

1 ـ أنه لا بد أن يكون بين المعنى الظاهر والمحتوى الإشاري صلة ومناسبة، أما أن يكون النص منطلقاً لشطحات لا يستبين القاريء صلتها بالنص أو علاقتها به فذلك خروج عن حدود الشرع وتجاوز عن مقتضيات الرمز من حيث صلته بالرموز، إن علم الله اللامحدود لم يحط به أحد من خلقه حتى ينسب إلى عليّ عليه السلام، إنه لو تكلم في الفاتحة لحمل منها سبعين بعيراً[1] ليجعل بعض الصوفية هذا القول مبرراً للانطلاق في التفسير بلا حدود ولا قيود، أنه إذا كان مغزى الرمز التخلص من التقييد الظاهري والتحديد الزماني المكاني، فإن هذه الحرية في الانطلاق لا تعني التحليق بعيداً حتى تنقطع الصلة بالنص.

2 ـ أنه كي تكون الإشارات إشراقات إلهية وإلهامات ربانية، فإنه لا يصح أن تنطلق من تصورات فلسفية مسبقة كالفناء والحلول ووحدة الوجود، وكيف تكون أنوار قدسية، ثم نجد معينها ومنهلها من الفيثاغورية أو الأفلاطونية أو الأفلوطينية ؟ أمن الله يلقنون أم من الفلسفة اليونانية يتلقون ؟ أم التبس عليهم الأمران، وشطحات الصوفية تسمح بكثير من الالتباس والتخبط ؟.

إن نقطة البدء في كثير مما انطلق إليه الصوفية سليمة ومقنعة ولكن العبرة في الأفكار والأقوال بمدلولاتها، كما أن العبرة في الأعمال بخواتيمها، فقد أرادوا أن يستكملوا نقص علماء الرسوم، ولكنهم ذهبوا إلى حد لا تجيزه الشرائع ولا تستسيغه الأفهام.

* * *

---

(1) يقول جولد تسيهر: وعلى تقدم الزمان إزداد مقدار ما يتحمله النص المقدس من علوم إلى ما لا نهاية، يقول أحد متأخري الصوفية: لكل آية ستون ألفاً، وما بقي من فهمها أكثر، ويقول آخر: القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم، ومائتي علم إذ كل كلمة علم ص 279.

المقالة الثانية

بين التصوف وعلم الكلام

كانت مآخذ الصوفية على الفقهاء منهجية من حيث إن الفقيه لا ينفذ إلى القلوب وخطراتها وبواعثها، ولا يشير إلى علم المعاملة الذي هو علم فقه الباطن مع أن نظر الفقيه مرتبط بالعبادات والمعاملات التي بها صلاح طريق الآخرة، ومن ثم أمكن التوفيق بينهما بالرغم من اختلاف المنهج أو المنهل، أما عن نظرة الصوفية إلى علم الكلام فالأمر جد مختلف، وأنه اختلاف جوهري في المنهج والمذهب، ومن ثم تعذر الجمع بينهما ويمكن أن يعد التصوف رد فعل لعلم الكلام من أبعاد ثلاثة:

(أ) البعد الأول ويتعلق بمسلك المتكلمين في الجدل.

(ب) البعد الثاني في طبيعة علم الكلام الذي قوامه الجدل.

(ج) البعد الثالث في نظرة الصوفية إلى العقل.

(أ) أما عن مسلك المتكلمين في الجدل فإن أحدهم يقبل على مناظرة قرينه ويمنعه الإعجاب بنفسه، وحب الغلبة من النظر إلى رأي قرينه، فيحول هذا الإعجاب بينه وبين الاهتداء إلى الحق، وإذا انهمك المتكلم في المناظرة والمدافعة لم يشتغل بتعهد القلب وصلاحه، ولقد حرص المتكلمون على نقد آراء خصومهم وبيان تهافت أقوالهم، وذلك من الأمور التي تستثيرالعناد، وينفر منه

الطبع، إذ جعلوا صنعة الكلام هواية أو غواية، لقد أوقعوا بينهم العداوة والبغضاء، إذ كفروا بعضهم بعضاً، وظنت كل فرقة منهم أنها وحدها الناجية، فضيقوا رحمة الله، وجعل كل صاحب رأي الجنة موقوفة عليه وعلى أصحابه، ولقد ذم الرسول الخلاف ونهى عن أموره، « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل »، بل لقد شابه المتكلمون في مرائهم فعل المشركين إذ يقول تعالى: ﴿ما ضربوه لك إلا جدلاً﴾، لقد ثار الشر منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام، ولم يسلك الرسول والصحابة مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم، بل عدلوا عنه لعلمهم أن الجدل مثار الفتن ومنبع التشويش.

ب ـ وإن أمكن أن يعزل ما يؤخذ على الفقهاء عن علم الفقه، وإن التزم كثير من الصوفية بالشريعة إلى جانب الطريقة إذ الباطن لا يغني عن الظاهر، فليس الأمر كذلك بالنسبة لموقف الصوفية من علم الكلام، إذ رفضوه مذهباً كما أنكروه منهجاً، ذلك أنه لا يحصل على المكاشفة من الجدل والكلام، بل إنه حجاب يحول دون تلقي القلب للإشارات الإلهية والمكاشفات الربانية، إذ لا يقين يلزم عن أدلة الكلام، كيف وقد اضطربت آراؤهم؟ فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ. وما هو دليل عند البعض هو عند الآخرين شبهه، فلم يتفقوا في الحكم على شيء إذ الحق بالنسبة إلى كل مناظر هو ما استصوبه ورجحه واطمأن به، وإنما يلزم اليقين كما يلزم الإيمان عن التقديس، وما الجدل بمؤد إلى ذلك على التحقيق، وكيف يلزم إيمان بالله واطمئنان القلب عن القول أن العالم حادث لحدوث الأعراض. وإن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، وأن كل حادث لا بد له من محدث وكيل يهتدي إلى نور الإيمان من يخوض فيما خاض فيه المتكلمون من أن الله عالم بعلم، قادر بقدرة هي ذاته، أو هي غير ذاته أو لا هي هو ولا هي غيره.

إن كثيراً مما اشتمل عليه علم الكلام مجادلات مذمومة، وبدع مستحدثة، ومشاغبات ملتوية تزدريها الطباع وتمجها الأسماع، ولقد قبض رسول الله عن آلاف من الصحابة كلهم علماء ولم يكن فيهم من يحسن صناعة

الكلام[1]، لقد حرفوا الكلام عن مواضعه بأهوائهم، وأساؤا التأويل فضلوا، وتأولوا التنزيه على غير وجهه[2].

على أن هذه الانتقادات على قسوتها يجب ألا تصرفنا عن حقيقة الأمر. وهي تعذر التقاء التصوف بالكلام، ذلك أن موضوع الكلام إقامة الدليل العقلي على صحة العقائد والدفاع عنها ضد المبتدعة والملحدين، ومن ثم فغاية القول في علم الكلام من منظار صوفي ما قاله الغزالي في المنقذ من الضلال: صادفته علماً وافياً بمقصوده غير وافٍ بمقصودي، إذ لم يقم التصوف في حقيقة الأمر لدفاع عقلي عن العقيدة، فلم يكن الصوفية أهل نظر وفكر، وإنما أهل سلوك وطريق، ومن ثم لا تسمح طبيعة التصوف بجدل المتكلمين، وإذ أسرف المتكلمون على أنفسهم في الجدل والمدافعة إلى حد أن كفروا خصومهم من الموحدين، وأحالوا المسلمين فرقاً، فقد جاء التصوف ليقدم للناس شيئاً أجدى لهم من الجدل والمشاغبات مما يمكن أن يكون فيه صلاح لهم في دينهم وآخرتهم، فنبه الصوفية إلى وساوس النفوس ووجوب الخلاص منها، وإلى مشاهدات القلوب ولزوم معاينتها.

(ج) ويتعدى خلاف الصوفية مع المتكلمين المسلك والمذهب إلى الجوهر، أعني بذلك موقف الصوفية من العقل قوام كل من علم الكلام والفلسفة، إذ لا يؤدي العقل في عرف القوم إلى معرفة الله، وإنما يتم الوصول إلى الله بمعرفة تنال بالإلهام، كما تتم نبوة النبي بالوحي، معرفة تنبع من القلب ولا تعبر عن حكم العقل، ووسيلتها إضعاف شهوات الحس وملكات العقل معاً، إذ يتبع المجاهدة والخلوة والذكر ـ كما يقول ابن خلدون ـ الاطلاع على عوالم من أمر الله، وإذا رجعت الروح عن الحس الظاهر إلى الباطن، ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح، وما تزال هذه في نمو حتى تتكشف لها الأنوار الربانية والعلوم اللدنية، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم،

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ 1 ص 26.
(2) الترمذي: كتاب الأكياس.

يقول ذو النون المصري: من آنسه الله بقربه أعطاه العلم من غير طلب.

وموقف الصوفية من العقل يتجاوز دعوى الغزالي عنه إبان أزمته الروحية، فلا يتعلق الأمر بالنسبة للحواس مجرد الخداع حين نرى بالبصر أكمل الحواس الكوكب صغيراً، ومعلوم أنه أكبر من الأرض، كما لا يقف الأمر بالنسبة للعقل إلى مجرد افتراض وجود حاكم آخر وراء العقل، يكذب أحكامه كما كذب هو أحكام الحس، يقول جلال الدين الرومي في المثنوي: إن الحواس الظاهرة تستمد غذاءها وقوتها من الأبدان والأشباح، أما الحواس الباطنة فإنها تستمد غذاءها وقوتها من القلوب والأرواح، وإن قوت الأولى الظلام الذي فطرت عليه الأجسام، وقوت الثانية النور الذي فطرت عليه الأرواح والقلوب، إن من اعتمد على الحواس الظاهرة حجبت عنه كثير من الحقائق. أما العقل الذي قيد نفسه بالاستدلال فهو جزئي محدود غرته الأوهام والشكوك، ووطنه عالم الظلمات.. مثل من اعتاد التفلسف والاستدلال بالمقدمات والبراهين كمثل من استعاض برجله رجلاً خشبية لا روح فيها ولا حياة، كذلك الفلاسفة يستدلون بكلام ميت لا روح فيه ولا حياة، لأنه صادر عن قلب ميت[1]، وكيف يؤثر ويثمر كلام ميت صدر عن ميت ؟!.

إن وراء العقل الجزئي المحدود عقلاً إيمانياً لا يرزقه إلا المؤمن، العقل الجسماني قد سود بالمداد الأوراق، أما العقل الإيماني فقد نور الآفاق، لا يتحدث الفيلسوف إلا عن المعقولات، ولا يتجاوز الأبواب إلى عالم الملكوت الفسيح.

لزم عن بخس قيمة العقل وإنكار العلم الكسبي كوسيلة توصل إلى معرفة الله آفتان من أخطر آفات التصوف وأشدها نكراً.

---

(1) من مآخذ الصوفية على الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والعلماء أنهم يتلقون علومهم ميتاً عن ميت، أما هم أي الصوفية فيدعون أن علومهم إلهام من الحي الذي لا يموت، يقول البسطامي مخاطباً العلماء أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت، يقول أمثالنا: حدثني قلبي عن ربي وأنتم تقولون : حدثني فلان، وأين هو ؟ قالوا: مات، عن فلان، وأين هو ؟ قالوا: مات.

1 ـ طرح التعليم وتفشي الغيبيات:

من حق الصوفية أن يأخذوا على الفلاسفة والمتكلمين استنادهم إلى العقل الجدلي الذي لا يقطع دابر الشك في معرفة الله، فالعقل البشري قاصر عن الإحاطة بموضوعات عالم الغيب، فتلك مجالها الذوق أو النور الإلهي الذي يقذفه الله في القلب، فتنكشف المعارف انكشافاً لا يبقى معه ريب، ومن لم يرزق الذوق، لا يدرك اليقين في معرفة الله والوصول إليه، ولكن كثيراً من الصوفية قد توهموا إمكان الاستغناء عن العلم الكسبي بما في ذلك علوم الدين، يقول الغزالي: إن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم... بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة. وقطع العلائق كلها أو الإقبال بكنه الهمة على الله تعالى.. حتى تتلألأ على القلب حقائق الأمور الإلهية[1]، ثم يشير الغزالي إلى أن ذلك لا يكون بتعلم ولا دراسة ولا كتاب، بل هذا النور الإلهي لا يصح معه قراءة قرآن، ولا تأمل في تفسير، ولا كتب حديث، با أنه لا يخطر بباله شيء سوى الله[1]: وهكذا أصبح العلم التعليمي في وهم الصوفية حجاباً يحول دون العلم اللدني حتى لو كان ما يتعلم قرآن أو تفسير أو حديث، وقد ذهب بهم الوهم إلى حد أن تصوروا أن لا فرق بين الأولياء وبين الأنبياء في ذلك إلا في الدرجة، إذ كان الرسول أمياً فأتاه الله العلم من غير تعلم، يقول جلال الدين الرومي: حرر لوح القلب عن نقوش العلوم حتى تتحرر لك الحكمة الإيمانية مورد الأنبياء الذين جرت على ألسنتهم الحكمة من غير معلم ولا كتاب، وقد سموا هذا العلم بالعلم اللدني الذي ينكر إلى جانبه أي علم آخر، يقول أبو يزيد البسطامي: ليس العالم الذي يحفظ من كتاب، فإذا نسي ما حفظه صار جاهلاً، إنما العالم الذي يأخذ علمه من ربه أي وقت شاء بلا حفظ ولا درس، وهذا هو العالم الرباني، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ **وعلمناه من لدنا علماً** ﴾[2].

---

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ 3 ص 16.

(2) المرجع السابق ص 21 .

وإذ نبذ الصوفية العقل - إلا قليلاً منهم - وإذ أنكروا العلم الكسبي لا باعتباره غير مؤدٍ إلى معرفة الله فحسب بل باعتباره حائلاً يحول دون الوصول إلى الله، إذ إن الإشراقات الإلهية لا ترد إلا على قلب فارغ من كل هَم ومن كل علم - هذا ما ارتآه المتصوفة الجاهلون خصوصاً في عصور تدهور حضارة الإسلام، وتجرأوا فشبهوا مقام الولي بمقام النبي، ثم تشدقوا بأمية الرسول عليه السلام، أقول إذ نبذوا العقل وأنكروا العلم - وإذ لا تعرف الحياة الفراغ، فقد شغلت الغيبيات والخرافات ما كان يمكن أن يشغله العلم متحصناً بالعقل، وإذ الاعتقاد بسلطان مطلق للأولياء لا بوصفهم وسطاء وشفعاء إلى الله فحسب، بل أضيفت عليهم القدرة الخارقة ما جعل بعضهم، كأنهم متصرفون في هذا الكون نيابة عن الله - بعد أن اطلعوا على اسمه الأعظم - كأن الله قد وكل إليهم تصريف كل فعل من قضاء حوائج، وشفاء أمراض، ودفع مظالم، فضلاً عن إجابة الدعاء، وتخطى الأمر النفع إلى الضر، إذ اعتقد المريدون قدرة شيوخهم على إلحاق الضرر فيمن لا يعتقد ولايتهم، لا من الأمراء وعامة الناس فحسب، بل من العلماء والفقهاء[1]، بل بلغت العقول من الشلل حد الاعتقاد في مقدرة الأولياء على نقض نواميس الكون الثابتة، واقترن ذلك كله بتحلل أخلاقي بلغ بأدعياء التصوف حد ارتكاب الفواحش[2] إما لأنهم قد رفعت عنهم التكاليف، وإما خوف المريدين أن يلحقهم العذاب الإلهي أن اعتبروا من المعترضين. ولا شك أنه قد مكن لذلك كله الاعتقاد في الكرامات، وفي رأيي أن البحث في الكرامات لا يكون استقطاباً بين إنكار واعتقاد، وإنما ينبغي النظر إليها من أبعاد ثلاثة:

---

(1) مثل أسطورة ما حدث للعالم ابن دقيق العيد (ت 702 هـ) من السيد البدوي إذ اعترض على عدم حضور السيد البدوي صلاة الجماعة، فرد السيد البدوي: اسكت وإلا أطير دقيقك، ثم دفعه السيد البدوي دفعة رقيقة فما لبث إلا وأن شعر ابن دقيق العيد، وقد رفع في الهواء وألقى به في جزيرة مجهولة، فتاب وندم أن اعترض على الأولياء حتى صفح السيد البدوي عنه (د. سعيد عبد الفتاح عاشور: السيد البدوي ص 127-130).

(2) راجع في ذلك د. توفيق الطويل: التصوف الإسلامي إبان العصر العثماني ومصدره الأساسي الطبقات الكبرى للشعراني.

(أ) أصل الكرامة وصلتها بالتصوف.
(ب) رأي كبار الصوفية في الكرامة، ثم ما آلت إليه في العهود المتأخرة.
(ج) التحليل العلمي والسيكولوجي على الخصوص ـ للكرامة.

(أ) المدخل الصوفي إلى الكرامة آية قرآنية وحديث قدسي، أما الآية فهي ـ ﴿**وما تشاؤن إلا أن يشاء الله**﴾ ويفسرها الصوفية أن الله قد جعل قلوب أوليائه متعلقة بمشيئته، فإذا شاء شيئاً شاءوه، فمشيئة الولي لاحقة ومترتبة على مشيئة الله، وفي ضوء ذلك يفسرون دعوة يوسف: «رب السجن أحب إليّ مما يدعونني إليه» فالله قد قدر بحكمته على يوسف السجن، فجرى حكم القدر على لسان يوسف، وإلا فكيف يدعو إنسان على نفسه بالسجن، ثم الحديث القدسي: «من عادى لي ولياً فقد أذنته بالحرب، وما زال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وعينه التي يبصر بها، ويده التي يبطش بها. . » فلما كان الصوفي الواصل فاقد الإرادة ـ كريشة في فلاة ـ تجري عليه أحكام القدر فإن ما يجري على لسانه من دعاء ليس إلا حكم القضاء، فليس الدعاء علة الإجابة، وإنما لاحق على حكم القضاء.

(ب) في ضوء ذلك يفهم رأي كبار الصوفية في الكرامة إذ اشترطوا لها شروطاً ثلاثة:

1 ـ يجب على الولي سترها وإخفاؤها، لأنها جانب من السر الذي يجب عدم البوح به، ومن باح به استحل دمه:

بالسر أن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء البائحين تباح

2 ـ إنه لا يصح للولي أن يدعيها أو أن يلحظها أو أن يسكن إليها، لأن ذلك يخرجه من إرادة الله إلى إرادته، ويخرج الكرامة عن أن تكون فعلاً خالصاً لله.

3 ـ لا يقدح عدم وجود الكرامة في كون الولي ولياً، بل قد يكون من لم تظهر له كرامات أفضل، لأن الأفضلية هي بزيادة اليقين لا بظهور الكرامات[1].

---

(1) القشيري: الرسالة ص 159 وانظر الهامش من شرح زكريا الأنصاري.

لم يرع المتصوفة المتأخرون وأدعياء التصوف هذه الشروط، ولم يفهم المريدون حقيقة الكرامة، الأمر الذي أدى إلى أن تصبح الكرامات مدخلاً للغيبيات والخرافات. وأن يتحمل التصوف وزر ما ران على الفكر الإسلامي من تأخر وجهالة.

(ج) والكرامة بعد ذلك ليست عسيرة على التحليل السيكولوجي حتى يبدو اللامعقول مستساغاً مقبولاً، فحين تفشى الظلم وانقطع أمل الناس في الإصلاح من حكام الظاهر منذ أواخر عصر المماليك، ساد الاعتقاد بين مريدي التصوف بحكومة الباطن إذ يحكم الكون ويتحكم في البلد أولياء من أقطاب وأبدال ونقباء[1]. . فعوض لهم الخيال آلام الواقع ومكنه في نفوسهم، وغالباً ما يكون حكام الباطن من الفقراء من أصحاب الحرف.

والحسن بن علي سبط النبي بعد أن تنازل لمعاوية عن حكومة الظاهر ـ وما ترتب على ذلك من صدمة الأتقياء ومحبي أهل البيت ـ هو في رأي السيوطي أول الأقطاب، وقد تبادل الصوفية والشيعة هذا الاعتقاد باطنياً والشيعة سياسياً، والفريقان ثائران على الظاهر ساخطان عليه.

وحينما وصل السيد البدوي مصر وقد أصابته مشقة السفر بالمرض إذ أصيب بالرمد، لا يصدق جهلة المريدين إنه يمكن أن يسري على الأولياء نواميس الطبيعة البشرية، فعوضوه عن ذلك أن أصبح من أهل الخطوة الذي قطع في مسيرته إلى مصر المسافة من الموصل إلى البصرة في خطوات معدودات !!

هكذا يعيش الناس حين يصدمهم الواقع بآلامه، وحين لا يرون في العلم إلا عقبة تحول دون معرفة الله، وحين يلغون عقولهم لأنها لا تسمح بنور الله بالإشراق على القلوب. . يصدقون الوهم ويجسدون الخيال، وقد التبس عليهم الأمر بين إلهام الرحمٰن ووسواس الشيطان، استحوذ عليهم الشيطان ثم هم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

---

(1) على رأسهم الغوث ـ لاحظ دلالة هذا اللفظ.

2 ـ الشطحات :

عرف الجرجاني الشطح بأنها كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب، أو هو وجد عنيف تشعر به النفس حينما تكون في حضرة الألوهية فلا تستطيع الكتمان، فإن اشتد بالصوفي الوجد وكان في حال سكر وفقد الوعي أو الشعور، فإنه يسمع في نفسه هاتفاً فينطق عما طاف به، وكأن الحق سبحانه هو الذي ينطق بلسانه، وقد اختلف الصوفية أنفسهم في الحكم على الشطحات، فبينما دافع الجنيد بن محمد شيخ الطائفة (ت 298) عن البسطامي (ت 261) وشطحاته (سبحاني سبحاني أنا ربكم الأعلى)، حين جاءه من ينكر عليه ذلك رده قائلاً: إن الرجل مستهلك في شهود الجلال، فنطق بما استهلكه لذهوله في الحق عن رؤيته إياه، فلم يشهد إلا الحق تعالى، فنعته فنطق به.. ألم تسمعوا مجنون بني عامر لما سئل عن اسم نفسه قال: ليلى، فنطق باسمه، بينما أوّل جماعة من الصوفية عبارات مستبشعة مستنكرة كما أوّل أبو العباس المرسي (ت 685 هـ) قول الحلاج (ت 309 هـ) على دين الصليب يكون موتي، إنه يموت على دين نفسه، فإنه هو الصليب، وكأنه قال أنا أموت على دين الإسلام غير أنه يموت مصلوباً، نجد جماعة آخرين ينكرونها[1] يقول عبد القادر الجيلاني (ت 561 هـ) إذا كانت في حال الصحو فهي من الشيطان، وإن كانت في الغيبة فلا يقام لها حكم، وإن كان الرأي السائد هو الاعتذار عما يصدر عن الصوفية من شطح باعتبارهم في حالة سكر، وهو ما عبر عنه خصم للصوفية إذ يقول ابن تيمية: إن بعض ذوي الأحوال قد يحصل له في حال الفناء

---

(1) أنكر الغزالي الشطح ولكنه اعتذر عن أقوال البسطامي، أما إنكاره فالشطح عنده دعاوٍ عريضة في العشق مع الله حتى ينتهي ببعض الصوفية إلى دعوى الاتحاد.. وقد وجد فيه الأدعياء بطالة من الأعمال، وتلقف الأغبياء كلمات مخبطة مزخرفة فإن أنكر عليهم ذلك قالوا الإنكار مصدره العلم والعلم حجاب، ويرى الغزالي عظم ضرر الشطحات على العوام إلى حد أنه يستبيح دم صاحبها، إذ لا فائدة من كلام يشوش القلوب ويحير الأذهان، يقول الرسول: « ما حدث أحدكم قوماً بحديث لا يفقهونه إلا كان فتنة عليهم » الإحياء جـ 1 ص 32.

سكر وغيبة عن السوى فيقول: سبحاني وما في الجبة إلا الله أو نحو ذلك مما يؤثر عن البسطامي، وكلمات السكران تطوى فلا تروى ولا تؤدى، وإن أمكن التجاوز عما أثاره هؤلاء الصوفية من فتنة للناس بشطحاتهم وهي فتنة أراد كل من البسطامي والحلاج ألا يتحمل تبعاتها، إذ رد الأول على من قال له: يبلغنا عنك في كل وقت أشياء ننكرها وذلك بقوله: إنما يخرج الكلام مني على حسب وقتي، ويأخذه كل إنسان على حسب ما يعقله ثم ينسبه إليّ، كذلك اعتبر الثاني أن من يشهد عليه بالكفر أحب إليه وإلى الله ممن يشهد له بالولاية، لأن من يتعصب لدينه أحب إلى الله ممن يحسن الظن به، فإن قضية الشطح يجب أن تطرح على اعتبار معيار التفرقة بين صدورها في حال صحو فتكون من الشيطان، أو في حال سكر حتى لا يقام لها حكم، وإن كان الصوفي في حال الشطح فاقد الوعي، فما أدراه أن ما ارتآه لمسة من الملك لا من الشيطان، وأنها إلهام وليست وسواسا، يشير الفكر إلى ما يقع للصوفية من غرور، إذ يلتفت الصوفي إلى ذاته بعد إشراق نور الله عليه، فيتراءى له جمال قلبه فيسبقه لسانه معبراً عن دهشته قائلاً: أنا الحق، ذلك أنه لم يتضح له ما وراء ذلك، والتبس عليه المتجلي بالتجلي فيه، كما يلتبس على المرء ما في الزجاج بالزجاج كما قيل:

رق الزجاج ورقت الخمر　　فتشابها وتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح　　وكأنما قدح ولا خمر[1]

ويذكر ابن الجوزي عن ابن حمزة أنه دخل دار الحارث المحاسبي، فبينما هو مستغرق في سماع حديث الحارث مأمأت شاة، فشهق أبو حمزة شقهة وقال: لبيك يا سيدي لبيك، فغضب الحارث المحاسبي[2].

حقيقة أن كثيراً من الصوفية قد تحصن من أحابيل الشيطان[3] في الأحوال

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ 4ص 347.

(2) ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص 169.

(3) يشير الغزالي إلى أنه لا يخلو قلب عن أن يكون للشيطان فيه جولان بالوسوسة، وإن العبد إذا لم يمعن النظر بعين البصيرة التبس عليه الأمر، فلا يفرق بين لمة الملك ولمة =

والشطحات بالكتاب والسنة، يقول الجنيد (ت 298 هـ): إن النكتة لتقع في قلبي من جهة الكشف فلا أقبلها إلا بشاهدي عدل من الكتاب والسنة، ويقول الداراني: (ت 215 هـ) ربما تنكت الحقيقة قلبي أربعين يوماً فلا آذن لها أن تدخل قلبي إلا بشاهدين من الكتاب والسنة[1]، ويقول أبو الحسن الشاذلي (ت 656 هـ): إن عارض كشفك الكتاب والسنة، فتمسك بالكتاب والسنة، ودع الكشف، وقل لنفسك: إن الله تعالى قد ضمن العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها لي في جانب الكشف والإلهام ولا المشاهدة، مع أنهم أجمعوا على أنه لا ينبغي العمل بالكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة، ولكن التمسك بالآداب والسنة لم يمنع كثيراً من الصوفية عن الشطح، ما دامت العبارات تصدر عنهم باضطرار، فمع كثرة شطحات البسطامي في سكره نراه في صحوه يقول: لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى تربع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة، والحلاج الذي أدانه الجنيد شيخ طائفة الصوفية ـ أحدثت ثغرة في الإسلام لا يسدها إلا رأسك ـ احتار في أمره قاضي المالكية أبو العباس بن سريج: ما أراه إلا حافظاً القرآن عالماً به، ماهراً في الفقه، عالماً بالحديث والأخبار والسنن، صائماً الدهر قائماً الليل، يعظ ويبكي ويتكلم بكلام لا أفهمه فلا أحكم بكفره.

أريد أن أخلص من ذلك كله إلى أن الشطح في التصوف جموح، وأن هذا الجموح لا يكبحه قيد الشريعة وحده، وإنما لا بد لكل لجام من طرفين أو قيدين: قيد الشريعة وقيد العقل، ذلك العقل الذي خلفه الصوفية وراءهم ظهرياً، كأن انتهاج المتكلمين والفلاسفة منهج العقل مسوغ للاستغناء عنه، لقد شبه الغزالي العقل بالعين، كما شبه الشرع بالشمس التي يغمر نورها الأشياء فالعقل للشرع نور على نور[2] وكيف يستغنى عن العقل وبه يعرف الشرع ؟.

= الشيطان «وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون» أعمال ظنوها حسنات وهي سيئات.

(1) السراج الطوسي: اللمع في التصوف ص 146.

(2) الغزالي: ميزان العمل ص 30 ومعارج القدس ص 52.

هكذا يتضح أن التصوف ينطلق عادة من نقطة بدء سليمة ومقبولة شرعاً وعقلاً: استكمال نقص في سائر المذاهب والسير، وتصحيح مواقف الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة ومناهجهم، ولكن إذ لا يجد لجاماً من العقل يكبحه، بعد أن توهم معظم الصوفية إمكان الاستغناء عنه ـ فقد تردى التصوف بأهله إلى أشد الآفات نكراً: طرح العلم، وتفشي الجهل[1]، ودعاوى الشطح بعد غياب العقل.

---

(1) وشهد شاهد من أهلها ـ من طائفة الصوفية ـ يقول سهل التستري: إحذر صحبة ثلاثة من أصناف الناس: الجبابرة الغافلين، والقراء المداهنين، والمتصوفة الجاهلين.

المقالة الثالثة[1]

خصائص طبيعة التصوف

1 ـ في أن التصوف تجربة ذاتية ومنهجه الذوق:

التصوف في جوهره تجربة روحية تخص الصوفي الذي يعانيها ويكابدها، مصدر هذه المعاناة إرادة عارمة من الصوفي أن يتصل بالله، ولما كانت هذه الأحوال تخص من يعانيها فضلاً عن أنها لا تخضع لحكم العقل ومقولاته، فإنه يحق للصوفية أن يعترضوا على كل من يحاول أن يزن تجاربهم وتعبيراتهم عنها بميزان العقل، لأن العقل وقوانينه مشترك بين الناس جميعاً، أما التجارب الصوفيـة فلا تخص غيرهم، ومن ثم كانت دعوتهم إلى من أراد أن يفهم إشاراتهم، أو أن يدرك سر أحوالهم أن يكابد ويعاني: ذق مذاق القوم ثم أنظر ماذا ترى، إن علومنا ذوقية بحتة، قد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين، كذلك يحق للصوفية إن يعترضوا على حكم العقل لأنه مقيد بعالم الشهادة عاجز عن إدراك أسرار عالم الغيب.

وإذا كانت التجربة الصوفية حالاً ذاتية فإنه يلزم عن ذلك نتيجتان:

1 ـ أن تتفاوت التجارب وفقاً لمقام كل صوفي في الطريق، ووفقاً للاستعداد الروحي لكل منهم، ومن ثم أن تختلف تعبيراتهم، وأن لا تتفق أحوالهم،

---

(1) نشرت في كتيب « كتابك » العدد 169 .

يقول رويم بن محمد البغدادي: الصوفية بخير ما اختلفوا فإن اتفقوا فلا خير فيهم، ذلك أن اتفاقهم إنما يعني أنهم احتكموا إلى شيء مشترك يجمعهم: إنه العقل، تماماً كما تتفق الفرقة الواحدة في أصول عقلية تجمعهم، وحينئذ لن يصبحوا صوفية.

2 ـ أن تتفاوت أحوال الصوفي الواحد في أوقاته المختلفة وفقاً لاستعداده وحالته النفسية وترقيه في الطريق، ومن ثم قيل: الصوفي ابن وقته.

وإذا كانت نقطة البدء في أي نشاط عقلي ـ كالفلسفة ـ « أنا أفكر » ـ أو أنا أشك باعتبار الشك مظهراً للتفكير، فإن منطلق التجربة الروحية التي هي جوهر التصوف «أنا أريد» وهذه تعني معنيين متناقضين:

1 ـ رغبة عارمة من الوجدان الباطن للصوفي في معرفة الله والاتصال به، وفي افناء ذات فانية في ذات أبدية.

2 ـ أن يسقط الصوفي إرادته تماماً فلا يبقى من ذاته فعل ولا حركة ليكون الفاعل والمريد على الحقيقة هو الله. ومن ثم جاء قول الجنيد بن محمد: التوحيد هو إسقاط الياءات، فلا يصح أن يقول الصوفي: لي أو بي أو مني أو إليّ، وإنما يضيف ذلك كله إلى فاعله الحقيقي.

وإذ يقوم الصوفي برياضاته الروحية اجتهاداً أو يصطفيه الله لاجتياز هذه التجربة الروحية اجتباء منه، فإنه في حال هذه التجربة يتعرض لمعنيين متناقضين.

1 ـ القابلية الصرفة، إذ تنعدم فاعلية عقله الواعي: طفل في حجر الحق ـ ريشة في فلاة[1].

2 ـ سورة روحية غامرة نتيجة وجد فاض عن معدنه، يستغرق الصوفي كله، فيصيبه باضطراب جامح[2] وتجتاح هذه الحالة الوجدانية الصوفي منذ بدء

---

(1) يستند الصوفية في ذلك إلى حديث: قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمٰن يقلبه كيف يشاء.

(2) د. أبو العلا عفيفي: الثورة الروحية في الإسلام ص 19 ـ دار المعارف 1963.

الطريق حتى نهايته، ففي البدء يتعرض لانقلاب روحي شامل يغير مجرى حياته تماماً كأنه « ميلاد جديد »، إنه الميلاد الروحي الذي غير مجرى حياة كل من رابعة العدوية وإبراهيم بن أدهم، وغالباً ما يتعرض الصوفي قبيلها لأزمة روحية تتفاوت حسب حالته حدة أو خفة، فقد اضطربت أحوال الغزالي حتى عقل لسانه، وعجز عن التدريس وألم به الغم، فعزف عن الطعام وأعرض عن الحياة والمال والأولاد والأصحاب، حتى إذا بلغ الصوفي تمام الفناء، فنى عن إنيته وبقي بالله. يقول أبو يزيد البسطامي: خرجت من با يزيديتي كما تخرج الحية من جلدها ونظرت فإذا أنا هو.

ويستشعر الصوفي اللذة والألم معاً، سعادة غامرة لشعوره بالوجود في الحضرة الإلهية، يقول قائلهم: لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا بسيوفهم، وألم التمزق النفسي بالحق لأنه لا يحتمل التجلي الإلهي، « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً » ويقول الحلاج معبراً عن هذا الألم.. ولا يستقر عني لحظة فاستريح.

ولما كانت التجربة الروحية لازمة عن شوق ملح من الوجدان الداخلي في معرفة الله والاتصال به، فقد لزم عن ذلك أن يلازم التصوف حب إلهي، إنه المنحنى الخطير في افتراق التصوف عن الزهد، ولا يختص بالحب الإلهي بعض الصوفية كرابعة العدوية وعمر بن الفارض دون البعض الآخر، وإنما يلزمهم جميعاً ويظل ملازماً لهم ـ أياً كان الجانب الذي غلب عليهم ـ في جميع المقامات والأحوال، إذ لولاه لما تحرقت النفس شوقاً إلى سلوك الطريق الصوفي، ولما تحملت المكاره من صيام وقيام، ولا صبرت على المكابدات. ورياضات الطريق، يقول الغزالي: المحبة هي الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات، فما بعد المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد.

في ضوء ما سبق يتضح ما يأتي:

1 ـ يلتمس معنى التصوف في حياة الصوفية لا في منطقهم؛ إذ التصوف في حقيقته سلوك عملي لا أقوال نظرية.

2 ـ إن منهج التصوف هو الذوق، ذلك ما التزم به رجالهم وما ألزموا به كل من أراد أن يتعرف على طريقتهم.

3 ـ من الطبيعي ألا يكون للعقل مدخل في هذه التجربة الروحية.

4 ـ انفرد التصوف عن سائر مظاهر الفكر منهجاً وموضوعاً، وقد حرص الصوفية على هذا الاستقلال بإبعادهم العقل من جهة، وتفرقتهم بين العلم والمعرفة من جهة أخرى، فالأول نتاج العقل، بينما المعرفة ثمرة الذوق، والعلم إدراك حقيقة من حقائق الموضوع المعروف، بينما المعرفة حال تعانيها النفس حين تخترق شوقاً إلى الاتصال بالله، فيها يتلقى القلب ما يلقنه من إلهام إلهي.

وقد حرص الصوفية على أن يبعدوا الفلسفة فيما اعتبروه بيتاً لهم لا يدخل فيه غيرهم، إذ لا سبيل في رأيهم إلى معرفة الله بالعقل، وليس من شأنه أن يخوض في عالم الغيب وهو مقيد بعالم الشهادة. إعلم أن الفلسفة إن علمتك شيئاً فقد علمتك نهاية الشوط الذي تستطيع أن تجري فيه في ميدان العقل، ولكنها لا تخبرك بشيء من الميادين الأخرى التي في استطاعتك أن تجري فيها[1]، إذ كيف يدرك الفيلسوف موضوعاً لا متناهياً بأداة متناهية، وكيف يطبق مقولات العقل على عالم لا يخضع بطبيعته لهذه المقولات، ومن حق الصوفية أن يدعوا ذلك، ومن حقهم علينا أن نوافقهم على كل دعاويهم، وأن نرضى استبعادهم الفلسفة عن ميدانهم، إذ هو بيت لهم لا يدخله سواهم[2]؛ فموضوعهم الوصول إلى الله ومنهجهم الذوق، ووسيلتهم الحب الإلهي، وطريقهم تجارب روحية ذاتية ومعرفتهم علم لدني وأنوار إلهية.

---

(1) د. أبو العلا العفيفي: الثورة الروحية في الإسلام ص 17 .

(2) الصوفية هم أهل بيت واحد لا يدخل فيه غيرهم (القشيري ص 127).

إن كان ذلك كله من حقهم، فإنه لا يحق لهم على الإطلاق أن يفتئتوا على ميادين غيرهم، فلا يحق للصوفي أن يفسر الكون ـ عالم الشهادة ـ أو أن يقدم نظرية في تفسير الوجود أو المعرفة، ليس من حقهم الإفتئات على الحق المشروع للفلسفة في تفسير العالم، وتحليل قيمه، إنه إذا كان من حق الصوفية أن يعترضوا على الفلاسفة في محاولتهم تفسير عالم الغيب وفقاً لمقولات العقل، فإنه من حق الفلاسفة أن يعترضوا كذلك على محاولة الصوفية تفسير عالم الشهادة وفقاً لمنهج الذوق، وإذا كان العقل لا يصلح لمعرفة الله والوصول إليه، فإن الذوق بدوره لا يصلح لمعرفة العالم وتفسيره.

ويعدّ الحلاج (ت 309 هـ) نقطة البدء في هذا التجاوز الخطير للتصوف؛ فموقفه بمنظار صوفي ليس فحسب أنه باح بالسر فاستُحل دمه، فقد باح قبله البسطامي (ت 261 هـ) ولكن الصوفية تغاضوا عنه، دافع عنه الجنيد شيخ الطائفة ولم يدافع عن الحلاج: « أحدثت ثغرة في الإسلام لا تسدها إلا رأسك »، والواقع أنه أحدث ثغرة في التصوف لم تسد؛ ذلك أن شطحات البسطامي عبارات عابرة، أما الحلاج فقد أقحم التصوف في ميدان الفلسفة بمحاولة تفسير الوجود: تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد، وكانت هذه المحبة علة الوجود، والسبب في الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل، وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر، فكان آدم من حيث ظهور الحق بصورته هو هو.

وزاد أمر إفتئات التصوف على الفلسفة حتى أصبحت نظريات متكاملة في تفسير الوجود والمعرفة والقيم، بما في ذلك المنطق لدى السهروردي، وابن عربي، والجيلي، ونظرة سريعة إلى هذه النظريات تكشف عما يأتي:

1 ـ لا يستطيع الصوفية المتفلسفون أن يدعوا أنهم توصلوا إلى هذه النظريات

بمنهج الذوق أو أنها تجربة روحية.

2 ـ لا يمكن الحكم على هذه النظريات بأنها تتويج الذوق لعمل العقل كما هو الحال لدى أفلوطين وإسبينوزا، لأن هذين وأمثالهم فلاسفة تصوفوا، أما السهروردي وابن عربي فهم صوفية تفلسفوا، وليس من حقهم أن يدعوا أنهم توجوا بالعقل عمل الذوق، لأن الذوق في رأي الصوفية أسمى من العقل.

3 ـ ليست هذه النظريات على الإطلاق إلهامات إلهية أو فيوضات ربانية، كيف وقد اعترف السهروردي أنه استقاها من حكمة زرادشت، وفلسفة أفلاطون فضلاً عن أفلوطين.

هكذا تعد هذه النظريات بمعيار صوفي بحت شيئاً غريباً تماماً على التصوف ان لم تكن مسخاً له، ويكون هؤلاء الصوفية المتفلسفون قد ارتكبوا خطأً منهجياً خطيراً في حق التصوف فضلاً عن خطيئة دينية، إذ افتتن الناس والتبس عليهم أمر التفلسف بالاعتقاد.

2 ـ في أن التناقض نسق التصوف:

تلتزم الفلسفة بالمنطق وقوانين الفكر، ولا يسمح التفكير المنطقي باجتماع المتناقضات، كما لا بد أن يراعي كل فيلسوف في مذهبه اتساق أفكاره مهما تعددت مباحثه وإلا كان التعارض مظهراً للتهافت، ومع التزام الفلاسفة بأصول الاستدلال القائمة على مراعاة عدم التناقض، فإن بعض الفلاسفة قد أدركوا عدم التطابق بين منطق الفكر ومنطق الوجود. فبينما لا يسمح الأول بالتناقض بأي حال، فإن جوانب الوجود لا تفسر إلا في ضوء التناقض. إنه وحده الذي يفسر لغز الوجود في فلسفة هيرقليطس، إذ أنه كامن في أعماقها، إذ لا يتسنى تفسير الوجود إلا من خلال صراع الأضداد، فالحرب أب الأشياء جميعاً، وكما أن توافق اللحن في تنافر النغم، وكما أنه لا بد من توتر بين الأوتار والعود حتى يصدر النغم الجميل، كذلك التوافق الخفي في الحياة وفي الوجود أنه حصيلة صراع المتضادات، يشتهي الإنسان الصحة والراحة والشبع ويكره المرض

والشقاء والجوع من أن نهاية المرض والشقاء والجوع يعني اختفاء الصحة والراحة والشبع، لأن توقف الصراع في الحياة يعني خراب العالم ودمار الكون[1]، لقد أخطأ هوميروس حين قال لو أن التنازع زال بين الآلهة والبشر، إنه لو حدث هذا لتوقفت الأشياء كلها عن الوجود.

وإدخال التناقض الوجودي ـ لا اللفظي ولا المنطقي ـ في تفسير الكون يتخذ عادة مظهرين:

الأول: بأضدادها تعرف الأشياء وهذا مثل بسيط ساذج: لولا الصحة ما عرف المرض، ولولا الشقاء لما نعمنا بالسعادة.

الثاني: صراع المتضادات وانبثاق النقيض عن النقيض، يقول هيرقليطس عن القوس: اسمه الحياة وفعله الموت[2]، تغتسل الخنازير في الوحل والدواجن في التراب.

ويشار عادة إلى هيرقليطس على أنه الفيلسوف الغامض، وقد وصفه سقراط بقوله: إن ما فهمته منه شيء رائع، أما ما لم أفهمه فإنني أؤمن بصحته غير أنه يحتاج إلى غواص من ديلوس[3]، كما يشار إليه على أنه الأب الحقيقي للديالكتيك كنسق فلسفي يبلغ ذروته لدى هيجل، ولكن الأمر الذي يهمنا هنا أن هيرقليطس بفلسفته هذه قد مس جوهر التصوف، وقد أشار راسل إلى أهم صفتين للتصوف: أولاهما الإلهام أو البصيرة أو الذوق في مقابل الحس أو العقل لدى الفلاسفة، أما الثانية فهي اعتقاد في الوحدة ورفض الاعتراف بالتعارض او التباين أياً كان، وقد أرجع ذلك إلى العوامل الآتية:

1 ـ بعد أن رفض الصوفية العقل كمصدر لمعرفة يقينية كان من الطبيعي أن يرفضوا قوانينه وعلى رأسها قانون عدم التناقض.

---

(1) د. علي النشار ود. أحمد صبحي: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص 128 وما بعدها منشأة المعارف عام 1964.

(2) يشير لفظ يوناني واحد إلى كل من القوس والحياة ولكن هيرقليطس يقصد أن الحياة والموت وجهان لحقيقة واحدة تحدثان وفقاً لمبدأ صراع الأضداد.

(3) د. عبد الغفار مكاوي: مدرسة الحكمة ص 22 ـ دار الكاتب العربي ـ القاهرة.

2 ـ إن الاعتقاد بالكثرة والتعارض بين الموجودات مرتبط بعالم الظواهر ـ أو عالم المحسوسات ـ وقد رفضه الصوفية موقفاً ومسلكاً ومذهباً، يؤمن الصوفية اذن ابتداء من وحدة الشهود إلى وحدة الوجود أن الجزئيات المتعارضة والموجودات المتكثرة المتعددة المتنافرة ليست إلا أشباحاً جسدها الوهم إذ تختفي وراءها الوحدة المطلقة.

3 ـ يرجع راسل إيمان الصوفية بالوحدة وراء الكثرة إلى عامل سيكولوجي، إذ التصوف في نظره موقف إزاء الحياة لا مذهب عن العالم[1]: ألا وهو ما يضفيه الإيمان بالوحدة من شعور بالأمن أو السلام في أحضان اللانهائية[2][3].

ويحق للصوفية أن يستندوا في نسقهم هذا إلى القرآن، إذ تتجلى عظمة الله في الكون في انبثاق النقيض عن النقيض: يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي (سورة يونس 31،30) و (سورة الروم، الآية: 19).

﴿إن الله خالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي، ذلكم الله﴾ . . (سورة الأنعام، الآية: 95) **﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون﴾** (سورة يس، الآية: 80)، استقى الصوفية من هذه الآيات الدالة على عظمته وقدرته ـ عز وجل ـ مفهوم التناقض ليجعلوه لطريقتهم مسلكاً، ومذهباً، ونسقاً، ومنهجاً.

أما المسلك فقد عبر عنه شيخ طائفتهم الجنيد بن محمد بقوله: يوجد الإنسان بالحضور ويفقد بالغياب، ذلك علم العامة المعروف، وسبيل وجودهم الموصوف، فأما أهل الخاصة والخاصة المختصة، فإن حضورهم فقد، ومتعتهم بالمشاهدة جهد.

---

(1) ولكنه أصبح مذهباً عن العالم في النظريات الفلسفية في التصوف.

(2) التعبير الصوفي عن ذلك هو الصوفية أطفال في حجر الحق.

(3) B.Russell: Mysticism, and Logic P. 24.

وفي المسلك أيضاً يقول جلال الدين الرومي: ذلك المكروه الذي يصيبني به أكثر اطراباً لي من الرباب، يا من جفاؤه أحسن من الصفاء، وقهره أحب إليّ من لطفه، هذه نارك فكيف نورك، وهذا المأتم فكيف العرس، أنوح وأخشى أن يستمع لنواحي فيخفف عني هذه الشدة كرماً، إنني عاشق قهره ولطفه فأعجب لعاشق الضدين، والله لئن جاوزت هذا الشوك إلى البستان لأنوحن نواح البلبل فأعجب لبلبل يفتح فاه ليأكل الشوك والورد. أي بلبل هذا ؟ ويقول أيضاً: ليس عجباً أن تفر الشاه من الذيب، العجب أن يكون لها منه حبيب، إن الحياة من اصطلاح الأضداد.

وأما المذهب فقول الرومي أيضاً: إن ما يبدو تناقضاً إنما هو انسجام غير مفهوم، فكيف يضحك المرج في الربيع إذا لم يبك الشتاء، وكيف ينال الطفل اللبن بغير بكاء، كذلك يلقى رجل الطريق الخير والشر راضياً موقناً بأن الألم يكمل ويرقي حتى يبلغ غايته.

وفي المذهب أيضاً يدعو شيخ من الصوفية - محيي الدين بن عربي ربه قائلاً: اللهم يا من ليس حجابه إلا النور ولا خفاؤه إلا شدة الظهور، أسألك بك في مرتبة إطلاقك عن كل تقييد.

والتصوف نسق قائم على التناقض، فالصوفية من جهة يدينون بالجبر ولكنهم من جهة أخرى أهل مجاهدات ومكابدات، يكاد الجبر باسم التوكل يكون مرادفاً لمعنى التصوف عندهم، فالتصوف لدى ممشاد الدينوري إسقاط الاختيار مع صحبتك للخلق، كذلك يتخذ التوحيد في مفهوم له معنى الجبر، إذ التوحيد ليس مجرد إسقاط كثرة الأرباب، وإنما إسقاط كثرة الأسباب، ذلك أن الوسائط والأسباب مسخرات بأمره، ولا يجتاز الصوفي مقام التوكل حتى يسقط إرادته ويتجرد من التدبير راضياً بأحكام المقادير.

ولكن من ناحية أخرى جاهد الصوفية النفس حق الجهاد، فمن ظن أنه يفتح له شيء من هذه الطريقة أو يكشف له عن شيء منها بغير لزوم المجاهدة فهو في غلط، وهداية الله ثمرة المجاهدة: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم

سبلنا﴾ (سورة العنكبوت، الآية: 69)، ويعني الصوفية بالاجتهاد مجاهدة الجسم والنفس معاً، إذ لا بد من إخماد الصفات البشرية ومفارقة الطبيعة الشهوية، وقد انبثق عن هذا الشق المتناقض بين التوكل والمجاهدة ولزوم الجانبين معاً أن اعتبر بعض الصوفية أن الوصول إنما يتم باجتباء من الله قبل اجتهاد العبد، بينما ذهب آخرون إلى أنهم بعد المجاهدات والمكابدات يكشف لهم جليل المعاني.

هكذا يتضح النسق الأصيل من التناقض في التصوف، والاجتباء والاجتهاد، التوكل والجهاد، قوم آمنوا بالجبر إلى حد أن جعلوا أنفسهم كريشة في فلاة تذروها الرياح بين يدي المقادير، ولكنهم مع ذلك أصحاب الجهاد الأكبر: جهاد النفس.

وقد ترتب على هذا النسق من التناقض أن اتخذت الألفاظ والمصطلحات معاني مخالفة لمعناها المألوف، بل إنهم يمجدون ما اصطلح الناس أن ينفروا منه وأن يستهجنوه كالعبودية والفقر وخمول الذكر.

كذلك يعبر الصوفية عن نسق التناقض، وانبثاق النقيض عن النقيض في كثير من تعبيراتهم: العبودية، شهود الربوبية، من أراد الحرية فليصل العبودية، حقيقة الحرية في كمال العبودية، فلكي تكون لله عبداً حقاً يجب أن تكون عن النفس والأغيار حراً.

وكان لا بد أن يتسق المنهج مع النسق، ومن ثم انفردت كتب القوم بعرض مقاماتهم وأحوالهم مثنى وبينها تعارض: الفناء والبقاء ـ الغيبة والحضور ـ الصحو والسكر ـ المحو والإثبات ـ الستر والتجلي ـ الحرية والعبودية ـ الشريعة والحقيقة ـ الرجاء والخوف ـ القبض والبسط ـ الهيبة والأنس ـ الجمع والفرق، فهذا المنهج في العرض هو وحده الذي يتسق تماماً مع طريق القوم ومذهبهم، ومن الخطأ أن يغفل القارىء عن حقيقة التناقض في التصوف ويظن أن مقصدهم أسلوب من أساليب البلاغة أو البيان، بل في ضوء التناقض وحده يجب أن تفهم أدعيتهم وعباراتهم: أتوب إليك بك منك إليك، يا من به ومنه وإليه يعود كل شيء، أعوذ بك منك.

وعن هذا النسق من التناقض انبثقت جوانب كثيرة من إيجابيات التصوف وسلبياته، أما الإيجابيات فقد تسنى للتصوف أن يحل إشكالات عسيرة استعصت على الحضارة الإسلامية فكراً وواقعاً. وأما السلبيات فقد لزمت عن دقة نسق التناقض دقة لم يلتزم بها كثير من الصوفية أن هوت بهم إلى مزالق خطيرة عقيدة وفكراً.

1 ـ إيجابيات التصوف:

(أ) في مجال الفكر: التصوف مخرج لأزمة الفلسفة بعد «تهافت الفلاسفة» للغزالي:

حاول فلاسفة الإسلام قبل الغزالي ـ كالفارابي (ت 339 هـ) وابن سينا (ت 428 هـ) التوفيق بين الدين والفلسفة، فالدين في رأيهم سعى إلى الحق عن طريق الوحي والفلسفة تسعى إلى الحق عن طريق العقل، والحق لا يعارض الحق، ولكنهم كانوا إلى جانب الفلسفة أميل، وكانت الفلسفة في تصورهم التزاماً بآراء أفلاطون وأرسطو، فهما على حد تعبير الفارابي مبدعا الفلسفة ومنشئا أصولها ومتمما فروعها، ويعول عليهما في قليلها وكثيرها، ويرجع إليهما في يسيرها وخطيرها، وقد أدى بهم هذا الالتزام مع ترجيح جانب الفلسفة على الدين في مواضع الخلاف إلى آراء خطيرة تمس العقيدة، الأمر الذي أدى بالغزالي أن يكفرهم في ثلاث مسائل:

. قولهم بقدم العالم.
. قولهم بعلم الله بالكليات دون الجزئيات.
. قولهم بحشر الأرواح دون الأجساد.

ولم يكن الغزالي في تكفيره إياهم يدافع عن مذهب كلامي معين، وإنما نصب نفسه مدافعاً عن العقيدة الإسلامية بعامة مستعيناً بفرق المتكلمين جميعاً، لأن خلافه معهم في التفاصيل ولكنه مع الفلاسفة في الأصول، وعند الشدائد تذهب الأحقاد، كذلك لم يتعرض الغزالي للفلاسفة إلا بعد دراسة عميقة للفلاسفة، وقد هاجم الفلسفة بسلاح الفلسفة لا بسلاح الدين، وذلك أجدى

وأبعد أثراً. خلاصة القول تعرضت الفلسفة لأزمة طاحنة كادت تقضي عليها وتفضي إلى انتهاء دورها في الفكر الإسلامي، ولم يُجد في انتشالها دفاع ابن رشد عن الفلسفة أو انتقاده للغزالي، ذلك أن الغزالي كان قد أبرز حدة التعارض بين الدين والفلسفة على نحو لا يسمح باجتماعهما معاً في الفكر الإسلامي، ولما كان الدين جوهر حضارة الإسلام وفكره وتراثه، فإن « تهافت الفلاسفة » للغزالي إنما يعني حتمية التضحية بالفلسفة، وهنا برز دور التصوف بنسقه المتناقض، ذلك النسق الذي لا يسمح فحسب بتعايش الضدين في فكر واحد، وإنما بانبثاق أحدهما عن الآخر، ولكن الأمر كان يقتضي تعديلاً جوهرياً في طبيعة الفلسفة: من الفلسفة البحثية إلى الفلسفة « المشرقية »، أو بالأحرى من النظر الفلسفي الاستدلالي الخاضع لمنطق الجدل إلى الحكمة المشرقية القائمة على الكشف.

ويختلف الباحثون في نقطة البدء في تعديل مسار الفلسفة بعد تهافت الفلاسفة « للغزالي »، ولهم في ذلك آراء ثلاثة:

. . . إن الحكمة المشرقية كانت قائمة وكامنة في فلسفة فلاسفة الإسلام وخصوصاً ابن سينا في تصوفه، وإن ما كاله الغزالي للفلسفة إنما أدى إلى ترجيح الجانب الأفلاطوني الأفلوطيني على الجانب المشائي باعتبار الأول أكثر روحانية وأقرب إلى الدين، ومن ثم كانت إشارة الإشراقيين إلى أفلاطون بوصفه إماماً لهم ورئيساً لحكمتهم.

. . . إن الغزالي لم يسع إلى القضاء على الفلسفة وإنما هو الذي عدل مسارها، وإن فلسفته كانت منطلقاً لما يسمى بالحكمة المشرقية، وإن خصومه من السلفية على حق حين اتهموه بأنه غاص في الفلسفة وعجز عن أن يخرج منها، واذا كان هؤلاء الخصوم قد أخذوا عليه أنه خلط بعض المسائل العقيدة بأصول يونانية، فإن الذين يعدونه من الإشراقيين إنما يستندون في ذلك إلى الكتاب المنسوب إليه « مشكاة الأنوار »، وليس ذلك الكتاب إلا عرضاً استطرادياً لمقتطفات من تاسوعات أفلوطين من جهة، وتأويلاً صوفياً لآية النور من جهة أخرى، ﴿**الله نور السموات والأرض**﴾ (سورة النور 35) وإن

الغزالي[1] قد سلم بنظرية الفيض لدى أفلوطين.

إنه إذا تتبعنا مسار الفلسفة بعد الغزالي نجد مذهب الإشراق قد سادها، والإشراق حكمة قائمة على الكشف، إذ بلغت حكمة الإشراق ذروتها في المشرق على يد السهروردي (ت 586) أي بعد قرن واحد من إعلان الغزالي « تهافت الفلاسفة » ثم انساب الإشراق في فلسفة الأبهري (ت 663 هـ) ونصير الدين الطوسي (ت 672 هـ) والشهرزوري (ت 687 هـ) حتى بهاء الدين العاملي (ت 1030 هـ) وملا صدري الشيرازي (ت 1050 هـ) إلى حد يمكن القول معه إن الفلسفة في فارس والمشرق منذ بداية القرن السادس إنما هي الحكمة المشرقية.

وأظهر التيار الفلسفي المُغرب أنه لا جدوى من الدفاع عن الفلسفة الخاصة مهما حاول ابن رشد أن يخلصها من شوائب الفيض الذي أضاع هيبة الفلاسفة، لأن الأمر لا يتعلق بتنقية فلسفة أرسطو مما ران عليها من أفلوطينيات، وإنما بقيام فلسفة على وفاق حقيقي مع الدين، وتجلى ذلك في فلسفة ابن باجه (ت 533 هـ) ثم في قصة ابن طفيل الخالدة «حي بن يقظان»، تلك القصة الفلسفية التي أراد ابن طفيل أن يثبت فيها أسرار الحكمة المشرقية، التي تنكشف فيها الحقائق كشفاً وذوقاً، والتي أفصح فيها عن إمكان العقل الإنساني بدون تعلم أو اكتساب أن يصل إلى إدراك الحقائق الروحانية العليا، على نحو يتضح فيه التوافق التام بين حقائق هذه الفلسفة وبين حقائق الأديان المنزلة.

خلاصة القول لقد انتشل التصوف الفلسفة من وهدتها التي كادت تكون فيها نهايتها منذ « تهافت الفلاسفة »، ولقد أفصحت حكمة الإشراق على ألا مجال للاستقطاب الحاد بين الفلسفة والدين، وإنما يمكن لأهل النظر من الفلاسفة أن يتوجوا بحثهم في الحقائق الإلهية العليا وموضوعات ما بعد الطبيعة

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي: الغزالي ومصادره اليونانية ـ مقالة بمناسبة مهرجان الغزالي في دمشق 1961 بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ص 230 ـ 233 .

بمنهج الكشف أو الذوق المؤدي إلى اليقين، وبذلك فقط يمكن للفلسفة أن تتعايش مع الدين.

(ب) في مجال الواقع: (التقريب بين أهل السنة والشيعة):

كان التصوف وما زال همزة الوصل بين مختلف الفرق خصوصاً بين أهل السنة والشيعة؛ ليس لأن الصوفية من أهل الحلول الوسطى وإنما لأنهم يدفعون بالمريدين عن المجادلات والمشاحنات، ويميلون بهم إلى عدم الانتصار للنفس، ومن ثم فقد أصبح التصوف يجمع بين أهل السنة والشيعة، فضلاً عن اعتناق أهل السنة منهم أفكاراً شيعية معتدلة، كأفضلية علي، ونسبتهم وطريقتهم إليه، يقول ابن خلدون: إنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلاً لطريقتهم وحلتهم رفعوه إلى عليّ رضي الله عنه[1]، بل ذهب كثير منهم سنة وشيعة ـ إلى اعتناق القول بأن النبي عليه السلام قد أفضى بالعلم الروحي إلى عليّ، يقول ابن الفارض:

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً　　　عليّ بعلم ناله بالوصية

أما عن أفضلية عليّ فيقول في ذلك السراج الطوسي[2] لأمير المؤمنين رضي الله عنه من بين جميع أصحاب رسول الله خصوصية بمعانٍ جليلة وإشارات لطيفة وألفاظ مفردة... وخصال شريفة تعلق وتخلق بها أهل الحقائق من الصوفية[3]، كذلك يصف ابن عربي علياً بأنه ممن يعلمون من الله ما لا يعلمه غيره، وأنه مع فضل أبي بكر فإن النبي عليه السلام لم يشرك معه في مقام الأخوة إلا علياً فقال: «عليّ مني بمنزلة هارون من موسى»[4]، كذلك والى الصوفية أئمة أهل البيت جميعاً وعدوهم من مشايخهم، بل عنهم تلقى بعض الصوفية العلم الروحي، فقد أخذ الجنيد شيخ الطائفة عن سرى السقطي، وأخذ هذا عن معروف

(1) ابن خلدون: المقدمة ص 322 .
(2) السراج الطوسي: اللمع ص 129 .
(3) ابن عربي: الفتوحات المكية جـ 3 ص 1015 .
(4) ابن خلدون: المقدمة ص 332.

الكرخي الذي أخذ بدوره عن الإمام الثامن للشيعة علي الرضا.

ولا شك أن هناك التقاء في كثير من الأفكار بين التشيع والتصوف، إذ الدين لدى الفريقين طاعة رجل، فالمرجع في أحكام الدين لدى الشيعة هو الإمام، كما أن من لم يكن له شيخ - على حد تعبير البسطامي - فشيخه الشيطان، ومصدر العلم لدني أو إلهي لدى الفريقين، وقد أثبت الشيعة العصمة لأئمتهم، كما أثبت الصوفية الحفظ لشيوخهم، ثم استقى الصوفية عن الشيعة فكرة الحكومة الباطنية وأركانها من الغوث والقطب والأوتاد والأبدال والنجباء، وفي ذلك يشير ابن خلدون إلى أن الصوفية المتأخرين قد خالطوا الإسماعيلية وأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم.

وإذا كانت كل هذه معتقدات وتصورات قد تسربت إلى أهل السنة من الشيعة عن طريق التصوف، فإن الإيمان بأزلية النور المحمدي - كنت نوراً وأدم بين التراب والماء[1] - فضلاً عن الاعتقاد بظهور المهدي المنتظر، إنما هي أفكار ذاعت وانتشرت بين أهل السنة وهي أفكار شيعية وذلك بتأثير وتوسط من التصوف.

على أن كثيراً من العلماء - لاسيما من أهل السلف - قد يعدون ذلك من سلبيات التصوف، إذ مكن من تسرب أفكار شيعية - هي في نظرهم من البدع - إلى النساك والعامة من أهل السنة، وذلك مما يعد من أثر التشيع في التصوف، ولكن الدور الإيجابي البناء للتصوف في هذا الصدد إنما لزم عن أثر التصوف في التشيع، إذ تمكن من تخفيف غلواء عداوة الشيعة لأئمة أهل السنة، فلطالما أخذ على الشيعة أنهم أكثر فرق المسلمين طعناً في كبار الصحابة، وماذا كان يمكن أن يكون أكثر إثارة لأهل السنة من سب الشيخين، وتجريح صحابة لم يشهدوا خلافة عليّ حتى يعارضوه، كأبي عبيدة الجراح وخالد بن الوليد، فضلاً عن

(1) لاحظ العبارة التي أضيفت إلى الآذان وبين صلوات القيام في رمضان: يا أول خلق الله. وكتابه بحار الأنوار في 25 جزءاً وهو من أهم كتب التشيع الأثنى عشري ومن أسوأها وأكثرها ابتذالاً.

الطعن لا فيمن حاربه فحسب كالزبير، وطلحة، وعائشة؛ بل وفيمن اعتزله كسعد ابن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، وعبدالله بن عمر، وكيف لا ينقم أهل السنة على الشيعة وقد نسبوا إلى الإمام الباقر أن كل علم ديني من تفسير أو حديث أو فقه يؤخذ عن غير الإمام ـ بالمدلول الشيعي ـ فهو باطل، وأن الله معذب كل رعية في الإسلام لا تدين بموالاة إمامهم، هكذا إشتعلت نار العداوة والبغضاء بين أهل السنة والشيعة، وقد ألقى متكلمو الشيعة ابتداء من هشام بن الحكم (ت 150 هـ) وانتهاء بباقر المجلسي (ت 1111 هـ) وقوداً، فزادت نار العداوة والبغضاء إضطراماً إلى أن تقدم التصوف مؤدياً دوره المشهود، ولا ترجع مقدرة الصوفية على التوفيق لمحاربتهم شرور النفس بما في ذلك الغضب والإحن وإثارة الأحقاد فحسب، وإنما لما في طبيعة التصوف من تناقض، إنه إذا أمكن اجتماع النقيضين أو بالأحرى انبثاق النقيض عن النقيض، وكان ذلك نسقاً فكيف لا يمكن الجمع بين طائفتين من المسلمين ما دام ذلك واقعاً ممكناً.

لقد تسامى كمال الدين هيثم البحراني (ت 679 هـ) وهو من أفضل علماء الشيعة بفضل تصوفه ـ بكثير من معتقدات الشيعة الإثنى عشرية، فاستحال مفهوم التبري الشيعي (أي البراءة من أعداء عليّ والأئمة) إلى معنى صوفي بحت هو براءة الإنسان من حوله وقوته وعدم الالتفات إلى النفس بعين الرضا والتزكية، كذلك اعتبر السب أمراً مبتذلاً يجب أن يتخلى عنه الشيعي، لأن ذلك كان في زمن اقتضت فيه ظروف السياسة ذلك، وأباح أخذ العلم عن أئمة أهل السنة ومنهم الغزالي مع خصومته للشيعة[1].

وهكذا تمكن التصوف من أن يبدل تصورات الشيعة من أخلاق مغلقة لا تنضح إلا بروح التعصب والجمود إلى أخلاق مفتوحة[2] تشيع منها التسامح

(1) د. كامل الشيبي: الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ص 106 ـ 127 وراجع غيره من متصوفة الشيعة.

(2) في الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة ـ المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح ـ الدين المغلق والدين المفتوح راجع كتاب برجسون منبعا الأخلاق والدين.

والصفاء، وما زال التشيع الآن يتأرجح بين تيارين متعارضين: تيار يتقارب من أهل السنة بفضل علماء الشيعة المتصوفة، وتيار منغلق يخشى على كيانه من التسامح والانفتاح بتأثير علمائه المتعصبين.

2 ـ وسلبياته:

التناقض نسق معترف به في الفكر، ولكنه بقدر ما هو نسق خصب عميق فإنه غامض دقيق يترتب عن تجاوز حدوده المرسومة آفات وسلبيات، ومن أهم هذه الحدود أن موضوعه مبحث الوجود ليس غير، فليس من شأن مفكر أن يستخدمه في غير مجاله أو ميدانه، ومن حدوده كذلك أنه يعني انبثاق النقيض عن النقيض، ولكنه لا يعني بأي حال استواء الطرفين في الوجود أو إمكان اجتماع النقيضين في آن واحد من طرف واحد. ومن ثم فإن نسق التناقض الوجودي لا يتعارض بحال مع قانون عدم التناقض المنطقي.

ولكن بعض كبار الصوفية قد تردوا في خطأ منهجي حين تجاوزوا بالتناقض مبحث الوجود إلى غيره، ولاسيما مبحث القيم سواء الدين أو الأخلاق.

(أ) في أن القول باستواء الأديان خطأ منهجي وخطيئة دينية: لقد نسب إلى الحلاج دفاع عن أبليس سواء لأن معصيته كانت أمراً مقدراً أزلاً أو لأن السجود لا يكون لغير الله[1]، ويتضح تجاوزه بنسق التناقض إلى غير مجاله في هذا الصدد حين قال:

جحـــودي فيـــك تقـــديـــس   وعقلـــي فيـــك تهـــويـــس

هل يمكن أن ينبثق التقديس من الجحود؟ إنهما متعارضان ولكنهما لا يتعلقان إلا بمبحث القيم، ومن الخصائص الأولية لعالم القيم في جميع مجالاته

(1) كان الحلاج في دفاعه هذا ملكياً أكثر من الملك إذ لم يحتج إبليس على الله بهذا القول ـ إن السجود لا يكون لغير الله ـ بل لأنه خلق من نار وآدم من طين، ولقد أمر بسجود تكريم لا سجود عبادة، ولكن الحلاج جعل من نفسه محامياً عن إبليس.

وعلومه كالحق والخير والجمال ـ أو المنطق والأخلاق والدين والسياسة والجمال ضرورة وجود استقطاب بين طرفين لا يلتقيان، ولا يستويان، ولا ينبثق أحدهما عن الآخر: (حق ـ باطل)، (صحة ـ خطأ)، (صدق ـ كذب)، (خير ـ شر)، (فضيلة ـ رذيلة)، (طاعة ـ معصية)، (إيمان ـ كفر)، (صلاح ـ فساد)، (إخلاص ـ خيانة) (جميل ـ قبيح) (علم ـ جهل)، ومن ثم كان إنكاره سبحانه لتوهم استواء طرفي القيمة: ﴿**قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾ (سورة الزمر، الآية: 9) ﴿**أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون**﴾ (سورة السجدة، الآية: 18)، ﴿**قل لا يستوي الخبيث والطيب...**﴾ (سورة المائدة، الآية: 100)، ﴿**وما يستوي الأعمى والبصير..**﴾ (سورة فاطر، الآية: 19) وأخيراً ﴿**لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة..**﴾ (سورة الحشر، الآية: 20).

الحدان المتعارضان في مبحث القيم لا يستويان ولا ينبثق أحدهما عن الآخر بأي حال انبثاق النار من الشجر الأخضر[1] أو خروج الحياة من الموت وذلك ما لم يدركه الحلاج.

كذلك أخطأ ابن عربي حين تصور وحدة الأديان أو أمكان أن يجمع القلب مختلف المعتقدات.

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

وقوله:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

ومن الخطأ تصور أن القول بعالمية الأديان أو استغراق المذاهب والمعتقدات جميعاً في مذهب واحد لازم عن التسامح في التصوف، لأنه من الناحية العقلية: في الإيمان باستواء الحق والباطل نصرة للباطل على الحق فلا حياد بين الخير والشر، ومن الناحية الواقعية كانت هذه في شتى عصور التاريخ

---

(1) من الشجر الأخضر ناراً «يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي»، فالشجر والنار والحياة والموت موجودات أو موضوعات متعلقة بالوجود.

دعوى حركات سرية وأحزاب أقلية تسعى إلى أغراض سياسية ابتداء من فرق الباطنية أو الإسماعيلية وانتهاء بالماسونية، ولا يؤمن بها إلا مضلل أو مغرور.

(ب) في أن القول باستواء الخير والشر بدعوى الأمر التكويني خلط ولبس بين مبحث الوجود ومبحث القيم:

سوى ابن عربي بين صفات الجمال وصفات الجلال وكلاهما اسماء حسنى لله وصفات تنسب إليه، ففي زعمه ليس البر والإحسان بأسمى من سفك الدماء والفساد في الأرض، فالأول مظاهر لصفات الجمال، والثانية مظاهر لصفات الجلال، والمعصية من العبد كمال أو هي جلال لأنها مظهر لاسم المنتقم الجبار.

ولأجل التسوية بين الخير والشر أو بين الإيمان والشرك ميز ابن عربي بين ما يسميه الأمر التكويني وبين الأمر التكليفي، والأمر التكويني هو القانون الذي قدر على الموجودات أزلاً أن تكون بما هي عليه والمتعلقة بعلم الله الأزلي، فأفعال جميع العباد من مؤمنين ومشركين متفقة مع الأمر التكويني، ومن ثم فلا فرق بين الطاعة والمعصية أو الخير والشر ولا تسمى كذلك إلا بطريق العرض.

وإذ أسقط الاختلاف بين الخير والشر فقد أسقط مبرر الثواب والعقاب، فلا عذاب ولا عقاب في الآخرة وإنما مآل الخلق إلى النعيم المقيم، والفرق بين المجالين إنما هو تفاوت التحقق مع الوحدة الذاتية مع الحق، والرد على ذلك أن نظرية وحدة الوجود إنما هي نظرية تتعلق بمبحث الوجود، فتقيم الوحدة وتلغي الكثرة بين الموجودات الواجب منها والممكن، فما الكثرة إلا وهم وعرض في رأيه.

من حق ابن عربي أن يفسر الوجود كما شاء في ضوء مشكلة الكثرة والوحدة وهي مشكلة تتعلق بمبحث الوجود، ولا اعتبار لها في عالم القيم القائم على الثنائية المطلقة بين حدين لا سبيل إلى التوحيد أو الاستواء بينهما.

لقد كان خطأ المذاهب وما زال في أن يتجاوز التفسير حدوده إلى غير مجاله، أخذ على رجال الكنيسة أنهم أخضعوا جميع مظاهر الفكر للدين فتجاوز

الدين حدوده المرسومة له، ثم أخذ على أصحاب النزعة العلمية أنهم ارتكبوا نفس الخطأ الذي أخذوه على رجال الكنيسة، إذ أرادوا أن يخضعوا جميع مظاهر الفكر لقيمة العلم بما في ذلك الدين، فأقاموا أدياناً ممسوخة زائفة تحت دعوى الدين الطبيعي حيناً ودين الإنسانية حيناً آخر، كذلك شطح الخيال بكبار الصوفية فتجاوزوا بنسق التناقض مبحث الوجود من جهة، وفسروا قيم الدين والأخلاق في ضوء نظرية لا تتعلق إلا بمبحث الوجود من جهة أخرى، ولا شأن لنظرية وحدة الوجود بالمعتقدات ولا بالأخلاق.

خاتمــة:

إذا لم يكن التصوف إسلامياً بحتاً فإنه لا يصح إطلاقاً القول واعتباره برمته بدعة مستحدثة، كما أدانه مذهب السلفيين أنه بلا شك حصيلة فكر مسلمين لا يشك في إخلاصهم للدين، وليس التصوف إسلامياً بحتاً، ليس فحسب لما ينطوي عليه من نظريات فلسفية يمكن أن ترد إلى أصول أجنبية يونانية وغير يونانية، وإنما لأن الرسول عليه السلام لم يكن صوفياً ـ بالمدلول الذي أوردناه في هذه المقالة عن التصوف ـ كما لم يكن عليه السلام شاعراً، والتصوف والشعر صنوان يسقيان بماء واحد[1]: إنه منهل العاطفة التي تأبى العقل، لقد حرم الله سبحانه عليه الشعر ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له﴾ (سورة يس، الآية: 69) لأنه أراد له وللرسل جميعاً أن يحتفظوا بعقولهم في دعواتهم لا أن يفقدوها في دعاوٍ وشطحات.

---

(1) استدراك: مماثلة التصوف بالشعر ليست مطلقة، منطلق التصوف ديني أما الشعر فلا يتعلق بالدين اثباتاً أو نفياً ولذا يقال تصوف إسلامي وشعر عربي، أغلب موضوعات الشعر العربي المدح والرثاء والهجاء والفخر، والمدح تزلف، ونفاق والرثاء نواح وعويل كعويل النساء، والهجاء سب وقذف، والفخر غرور وخيلاء، من أجل ذلك ذم القرآن أغلب الشعراء ﴿يتبعهم الغاوون ـ يقولون ما لا يفعلون ـ وما علمناه الشعر وما ينبغي له﴾ على أن آفة الشعر ليست في موضوعاته، وإنما لأنه يستند إلى العاطفة المجردة من العقل، ومن ثم حرم الله على الأنبياء أن يكونوا شعراء، ويبدو أن ذلك يجب أن يطرد في كل أصحاب الدعوات وواضعي الأيديولوجيات ومن يأتم بأفكارهم الناس، ومن ناحية أخرى التقى التصوف بالشعر في الشعر الصوفي سما التصوف بالشعر من جهة موضوعه ولكن مكن الشعر للتصوف أن يكون أشد تخديراً وأقرب تغريراً.

ماذا نقول وقد زل صوفية كبار، وبزلة الصوفية يفتتن خلق كثير: هذا الغزالي حجة الإسلام يقول في باب التوكل، إن الناس يرزقون بذل السؤال أو بالنصب، أما الصوفية فيأتيهم رزقهم بعز أن يسخر الله من يوصلون لهم رزقهم بغير انتظار ثم يورد هذين البيتين:

جرى قلم القضاء بما يكون فسيان التحرك والسكون
جنون منك أن تسعى لرزق ويرزق في غشاوته الجنين[1]

كأنه وهو حجة الإسلام قد أذهله التصوف وأسكره فأنساه قول الله تعالى: ﴿فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه﴾ (سورة الملك، الآية: 15)، فعلق ـ عز وجل ـ الرزق على السعي في الأرض لا على استواء التحرك والسكون.

وهذا جلال الدين الرومي يبعد الناس عن العلم الكسبي، لأنه يحول دون العلم اللدني:

لما كنت قد فزت بمطلوبك أيها المليح
صار طلب العلم الآن أمر قبيح

حيث إنك قد بلغت سطوح السماء فبحثك عن السلم أمر غير مقبول، مرة أخرى سرت في الرومي آفة التصوف فأذهلته وأنسته قوله تعالى:

﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ (سورة الزمر، الآية: 9) ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ (سورة فاطر، الآية: 28)، بل كان أول تنزيل من الله على نبيه وأول أمر إلهي: ﴿إقرأ باسم ربك﴾ مع أن الرسول قد بلغ عنان السماء.

وهذا ابن عطاء الله يطالب المريد في أول المقامات أن يتوب عن التدبير لأنه شرك بالربوبية، ويميز بين العبد المتجرد والعبد المتسبب، فيجعل الأول في منزلة أسمى من الثاني: لم يجعل الله من تفرغ لعبادته وشغل أوقاته به كالداخل في الأسباب، ولو كان فيها متقناً، فالمتجرد أفضل وما هو فيه أعلى

---

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين ـ الجزء الرابع ـ باب التوكل ص 235.

وأكمل[1][2].

لم يرد الله لرسوله وللصحابة أن يتصوفوا لأنه لم يرد لهم مثل هذه الزلات، على أن ذلك لا يعني أن نقول في الصوفية ما قاله أفلاطون في الشعراء أن نكللهم بأكاليل الغار ثم أن نشيعهم خارج المدينة مصحوبين باللعنات، لأن للتصوف دوراً أيجابياً هاماً في الدين يتعذر أن يكون عنه غنى أو له عنه بديل، ولأن آفة التصوف مع خطورتها ليست عسيرة على التحصن ضدها، ومع الإعتراف بالإلتزام بالشريعة كـ « مصل » للوقاية من آفة التصوف فإنه وحده لا يكفي، لأن الصوفية لا يعترفون إذ يشطحون وإذ يزلون أنهم بذلك قد نقضوا أحكام الشريعة، ولن يعدموا التأويل والتماس المعاذير في أشد الشطحات نكراً، وإنما لا بد من لجام العقل ـ هبة الله للبشر ـ حتى لا يصيح صوفي حين تمأميء شاة أو يصيح ببغاء وهو في وجده قائلاً: لبيك (أو حي).

وليس ذلك العقل الذي قدمه متفلسفة الصوفية، أنهم قد وضعوا العربة أمام الحصان، إذ تصوفوا حيث كان ينبغي أن يتفلسفوا، وتفلسفوا حيث كان ينبغي أن يتصوفوا، فليس بالذوق ولا بالتصوف يفسر الوجود والكون، وليس باستلهام أفلاطون وأفلوطين وغيرهما من الفلاسفة يتم الوصول إلى الله، لقد خلطوا العقيدة بالفلسفة حتى إفتن الناس وظنوا أن نظرية فلسفية بحتة كوحدة الوجود يمكن أن تكون موضوع اعتقاد وأن تكون بديلاً عن التوحيد:

وإنما العقل الذي وصفه الحارث المحاسبي ـ من كبار الصوفية ـ بأنه غريزه أقام الله به الحجة على البالغين إذ خاطبهم من جهة عقولهم، إنه النور في القلب كالنور في العين، إنه صفوة الروح وخلاصتها وخلاصة كل شيء لبه ولذا سمي العقل لباً، « إنما يتذكر أولوا الألباب ».. ولا بد أن يعتاد العبد النظر

(1) ابن عطاء الله السكندري: التنوير في إسقاط التدبير ص 24 ـ 28.

(2) التزمنا في نقد كبار مفكري الإسلام بالقول المأثور عن الإمام عليّ: إعرف الرجال بالحق ولا نعرف الحق بالرجال إعرف الحق تعرف أهله، فكل يؤخذ من كلامه ويترك إلا رسول الله فيما أبلغ عن ربه.

والتفكير والتذكر ليكثر اعتباره ويزيد في علمه، فمن قل تفكيره قل اعتباره،ومن قل اعتباره قل علمه، وبان نقصه ولم يجد طعم البر ولا برد اليقين ولا روح الحكمة.. وما أقرب من أضرب عن النظر في حياته من حياة البهائم التي لا تعرف إلا ما باشرته بجوارحها[1]. وذلك العقل الذي وصفه الغزالي في كتابه الإحياء بأنه منبع العلم ومطلعه ووسيلة السعادة في الدنيا والآخرة، ثم أورد حديث رسول الله: « يا أيها الناس أعقلوا عن ربكم وتواصلوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم[2] ».

وخلاصة القول في التصوف إنه كالطعام الشهي أو الفاكهة اللذيذة، ولكن آفتها أنها سريعة العطب، لذة التصوف لا تحول دون عطبه، وعطبه لا يعني تحريمه، وإنما يجب أن يغلف بالشرع كما تغلف الفاكهة صيانة لها، ولكن التغليف لا يحول دون عطب من الداخل، ومن ثم استحدث الإنسان التبريد، وتبريد التصوف تبريداً يحول دون سخونة هذيان المحمومين من أصحاب الشطحات والأحوال إنما يكون بالعقل، **﴿أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب﴾**.

---

(1) الحارث بن أسد المحاسبي: المسائل في أعمال القلوب والجوارح ورسالة في العقل ص 236 ـ 259 .

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ 1 ص 73.



الفصل الثالث

فلاسفة الإسلام

* المقالة الأولى: هل أحكام الفلسفة برهانية؟
* المقالة الثانية: الفلسفة: أخت رضيعة للشريعة أم ضرة لدود ؟



بسم الله الرحمن الرحيم

(هل أحكام الفلسفة « برهانية » ؟)[1]

دراسة نقدية لرأي لابن رشد في ضوء منطق أرسطو

دراسة تقيمية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة

يستهل ابن رشد كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) بالإشارة إلى أن الشرع قد أوجب النظر العقلي في الموجودات، وأن سبيل النظر هو القياس العقلي، وأن أتم أنواع النظر هو البرهان.

إن من أراد أن يعرف الله وسائر الموجودات بالبرهان فعليه أن يتقدم فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني أقيسة الجدل والخطابة والأغاليط، ذلك أن معرفة هذه الأنواع من الأقيسة إنما تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل.

وإذا كانت معرفة الله واجبة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإن معرفة القياس العقلي واجبة.

وإنه يجب أن نستعين على ما نحن في سبيله بما قاله المتقدمون سواء

(1) نشرت في العدد التذكاري عن ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة (لجنة الفلسفة والاجتماع) ـ القاهرة 1993.

أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أم غير مشارك في ملتنا؛ ذلك أن القدماء قد فحصوا في أمر المقاييس العقلية أتم الفحص، ومن ثم فإنه ينبغي أن ننظر فيما قالوه.

ولما كانت طباع الناس متفاضلة، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية، فقد دعت الشريعة الناس إلى معرفة الله من هذه الطرق الثلاث، ومن ثم فإن طرق التصديق الموجودة لنا ثلاث: برهانية وجدلية وخطابية.

إن الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع أو بالطبع والعادة، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع أو بالطبع والعادة، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة من أهل الحكمة.

ولا حرج في التأويل ـ أي إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بلسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك مما هو معروف في أصناف الكلام المجازي ـ غير أن **التأويل لا يدرك إلا بالبرهان ولا يدركه إلا أهل التأويل اليقيني من الحكماء أو الفلاسفة** الذين وصفهم الله بالراسخين في العلم في قوله تعالى: **﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم...﴾** (سورة آل عمران، الآية: 7)، وأن تأويلهم الصحيح هو الأمانة التي حملها الإنسان في قوله تعالى: **﴿إنا عرضنا الأمانة... وحملها الإنسان﴾** (سورة الأحزاب، الآية: 72). نخلص من ذلك إلى ما يأتي:

1 ـ إن البرهان هو وحده المؤدي إلى اليقين لا بصدد الحقيقة الفلسفية فحسب بل والدينية.

2 ـ إن الفلاسفة هم وحدهم السالكون سبيل البرهان، من ثم فإنهم المقصودون بالراسخين في العلم والذين لهم حق تأويل المتشابه من الآيات.

بصرف النظر عما أثاره ابن رشد من قضايا دينية فإنه من منظور فلسفي بحت نتساءل: هل قضايا الفلسفة برهانية وفقاً للمفهوم الأرسطي للبرهان ؟ ومن

ثمّ فهل جاءت فلسفة أرسطو أو ابن رشد أو غيرهما تطبيقاً للنظرية الأرسطية في البرهان ؟

لإمكان الإجابة على ذلك نلتزم بالخطوات الآتية :

1 ـ محاولة تحري خصائص « البرهان » بالمفهوم الأرسطي مستندين في ذلك إلى شرح ابن رشد نفسه وإلى تلخيصه لكتاب البرهان، وإن حق لنا أن نستبق القول فإن الرياضيات هي النموذج الذي استقى منه أرسطو نظريته في البرهان.

2 ـ هل يمكن أن يتشابه هذا العلم مع الفلسفة حتى تصبح الفلسفة برهانية ؟ وهل ذهب المعلم الأول إلى القول ببرهانية الفلسفة ؟ علماً بأن النسق الغائي المميز لفلسفة أرسطو لم يستند إلى القياس ـ منهج البرهان ـ وإنما إلى التمثيل، فما عسى أن يكون منهج فلسفة أرسطو إن لم يكن البرهان ؟ بل ما هو منهج الفلسفة بوجه عام ؟

3 ـ فإن اتضح أن البرهان لم يكن منهج أرسطو في فلسفته، فإن الامر لا بد أن يكون كذلك بصدد فلسفة شارحه الأكبر.

4 ـ ولكن بصرف النظر عن مدى الصحة في رأي ابن رشد ؟ ألا يعد صرف « البرهان » عن حقائق الدين مفضياً إلى ارتفاع اليقين من منظور فلسفي بحت ؟ الواقع أنه لا مفر من أحد بديلين :

الأول: رفض منطق أرسطو بعامة ونظريته في البرهان بخاصة، وهذا هو موقف ابن تيمية.

الثاني: فك الارتباط بين الدين والفلسفة لأن الحقيقة الدينية موضوع إيمان.

لماذا اتخذ أرسطو من الرياضيات نموذجاً استقى منه نظريته في «البرهان»؟

1 ـ من المعلوم أن أرسطو يعد القياس أكمل أنواع الاستدلال، وأتمها هو الشكل الأول، لأنه الشكل المستعمل في الرياضيات إذ يقول: وأول الأشكال وأحقها أن يكون شكل البرهان هو الشكل الأول، فإن العلوم

التعاليمية إنما تستعمل هذا الشكل[1].

2 ـ وقلما يعرض الغلط في التعاليم، لأن المقدمات فيها إما بيّنة بذاتها من غير توسط، وإما مقدمات هي نتائج عن مقدمات بيّنة بمتوسط.

3 ـ ولا يعرض الغلط للقياس المستخدم في الرياضيات لأن الحد الأوسط فيها لما كان عدداً أو رمزاً ـ فإنه هو هو في المقدمتين لا مجال فيها لخطأ راجع إلى الاشتراك اللفظي.

4 ـ والبراهين في الرياضيات مطلقة لأنها براهين وجود وأسباب معاً، وهذه أدق أنواع البرهان وأكملها، وأما أنها براهين وجود فلأن هذا البرهان هو الذي يفيدنا علماً بالشيء على ما هو عليه في الوجود، وعلى ماذا يدل اسمه كأن نعلم على ماذا يدل اسم المثلث المتساوي الأضلاع، أو أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين، وأما أن الرياضيات تفيدنا علماً بالسبب، فلأن أولياتها علل لنظرياتها أو أن مقدمات البرهان فيها علل لنتائجه، ومن رام أن يعلم شيئاً علماً محققاً فإنما يعلمه بعلته[2].

5 ـ إن المثل الكامل للمعرفة البرهانية قائم في الرياضيات، لأنها تقوم على مباديء بيّنة بذاتها، أما القياس ـ وإن كان أكمل أنواع الاستدلال ـ فإنه لا يفيد العلم اليقيني إلا إذا كانت مقدماته صادقة، ولا يضمن القياس صدق المقدمات، وإنما يضمن فقط صحة الانتقال من المقدمات إلى النتائج[3].

---

(1) ابن رشد وتحقيق عبد الرحمن بدوي: تلخيص البرهان ص 82 الطبعة الأولى 1984، ويرد النص نفسه في شرح البرهان: وأولى الأشكال بأن يعلم لها الشيء وأحقها هو الشكل الأول، أما أولاً فمن قبل أن العلوم التعاليمية إنما تبرهن على مطالبها بهذا الشكل بمنزلة علم العدد وعلم الهندسة وعلم المناظر... نفس المجلد ص 273 ويشرح ابن رشد النص بقوله: إن أكثر براهين التعاليم إنما تكون بالشكل الأول، وإذا كانت التعاليم هي أحق العلوم بالبرهان، فالشكل الذي هو فيها أكثر هو أحق الأشكال بالبرهان ص 374.

(2) المرجع السابق ص 183، 275 .

(3) المرجع السابق: مقدمة الدكتور عبد الرحمن البدوي ص 15 .

6 ـ ومن أسباب دقة الرياضيات ويقين نتائجها أن المحمول في قضاياها ينطوي على صفات ذاتية ضرورية، يقال صفة ذاتية حينما يكون المحمول مأخوذاً من حد الموضوع، ومن ثم فإنه يحمل عليه « بالذات » لا بالعرض بمنزلة الخط في حد المثلث أو النقطة في حد الخط فإن هذين ذاتيان للمثلث والخط[1]، ونعني بالصفة الضرورية ما كان وجودها لموضوعها عن اضطرار. كذلك قسمة الموضوع تكون حاصرة لأطراف المحمول كالقول بأن الخط إما مستقيم أو منحن، أو أن العدد إما زوج أو فرد[2].

7 ـ ولا علم إلا بالكلي والرياضيات علم بالكلي:

ذلك أنه لا يقوم برهان على الشيء الجزئي الذي يفسد ولا يعود، والأشياء الجزئية التي تحدث مرة بعد أخرى بمنزلة الكسوفات لا يقوم البرهان عليها من حيث هي جزئية، وإنما يقوم على الطبيعة المشتركة الكلية لجميع الكسوفات لا لهذا الكسوف[3] الجزئي[3].

ولا يقال إن معرفة أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين قد عرفت بالحس أولاً، لأنه كان معلوماً بالقوة على نحو كلي، ذلك أن الذي يعلم الكلي فعنده علم بالجزئي من قبل الكلي بالقوة القريبة، وأما الذي يعلم الجزئي فقط فليس عنده علم بالكلي لا بالقوة القريبة ولا البعيدة[4].

وفي البرهان الهندسي إنما يبرهن المهندس على الخط المعقول الذي في ذهنه لا الخط الذي يتمثل به، وإنما يتخذ الخط المحسوس مثلاً له أو بدلاً منه، فالذي علم من مثلث جزئي أن زواياه مساوية لقائمتين لم يعلم ذلك للمثلث بما هو مثلث، بينما الذي علمه على نحو كلي فقد علم الشيء

---

(1) ومن ثم فإن أحكام الرياضيات تحليلية.

(2) المرجع السابق ص 226.

(3) المرجع السابق ص 66 .

(4) المرجع السابق ص 104 .

بما هو[1].

فلا تحصل المعرفة العلمية بالحواس، فالإحساس ليس هو العلم، إننا ندرك الجزئي بالحس، والإدراك الحسي مقصور على حدود الزمان والمكان، بينما العلم صادق دائماً.

وإذا كانت مقدمات البراهين ذاتية ضرورية فهي محمولة على الكل، لأن كل ذاتي ضروري فهو كلي.

والمقدمات الكلية في قياس الشكل الأول الأشيع استخداماً في الرياضيات تفضي إلى نتائج كلية، ومن ثم فإنها ـ أي الرياضيات ـ يقينية لأنها تفيدنا علماً بالكلي[2].

8 ـ والعلم الذي يكون موضوعه أشد تبرّياً من المادة أوثق من غيره[3]، وأصحاب علم التعاليم إنما يبحثون عن الأشياء من حيث هي مجردة عن الهيولي[4]، ذلك أن المادة سبب لما يعرض من غلط في العلوم، ولذلك كان علم العدد أوثق براهين من علم الألحان[5].

ولكن كيف استخلص أرسطو من الرياضيات نظريته في «البرهان»؟ وهل يمكن لهذا النموذج أن ينطبق على الفلسفة حتى يمكن القول إن أحكامها برهانية؟

يمكن القول إن نظرية البرهان لدى أرسطو تتشكل من ركنين:

الركن الأول: مبادىء البرهان أو أولياته.

---

(1) المرجع السابق، ص 73.
(2) النص: «ومن البيّن الظاهر أن نتيجة البرهان هي كلية، والسبب في ذلك أن مقدمات البرهان كلية، وإذا كانت نتيجة البرهان كلية ذاتية، فلا سبيل إلى أن يقوم للأشياء الفاسدة برهـان، ولا يقوم العلم بها على التحقيق ص 286، 287.
(3) المرجع السابق، ص 108.
(4) المرجع السابق، ص 81.
(5) المرجع السابق، ص 109.

الركن الثاني: أصول البرهان أو كيف يتألف.

مبادىء البرهان:

يستهل أرسطو المقالة الأولى من نظرية البرهان بقوله: كل تعليم وتعلم ذهني إنما يكون من معرفة متقدمة الوجود... ذلك أن العلوم التعاليمية وما أشبهها من الأمور النظرية إذا تُصفح أمرها ظهر أن العلم الحاصل منها عن التعلم إنما يكون من معرفة متقدمة للمتعلم.

هذه القضايا الأولية أو المبادىء المتقدمة على البرهان هي:

أ ـ الحدود أو التعريفات: بها يتحدد « ما هو » الشيء[1].

ب ـ البديهيات أو المبادىء المشتركة وهي إما عامة مشتركة بين أكثر من علم كالبديهية (إذا نقص من الأشياء المتساوية متساوية بقيت الباقية متساوية)، فإنها تصدق على الأعظام (الأجسام) والأعداد والزمان[2] وإما خاصة بعلم معين مثل: (الخط المستقيم هو الموضوع على سمت النقط المتقابلة). هذه البديهيات معروفة بالطبع واجب قبولها[3].

ج ـ أصول موضوعة وهذه يتسلمها المتعلم من المعلم على أنها من قبل المعلم وليس عنده علم بخلافها.

د ـ المصادرات أو المسلمات: وهذه يتسلمها المتعلم من المعلم ولكن عنده علم بخلافها[4].

---

(1) ابن رشد وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي: تلخيص كتاب البرهان ص 45 شرح كتاب البرهان 165.

(2) المرجع السابق ص 17 مقدمة الدكتور بدوي، ص 72 من المقالة الأولى من تلخيص كتاب البرهان، والمثال مقتبس من الرياضيات.

(3) يدرج أرسطو قوانين الفكر ضمن المبادىء المشتركة راجع مقدمة بدوي ص 17، تلخيص البرهان ص 74.

(4) المرجع السابق ص 73.

وينبغي أن تكون معرفتنا بهذه المقدمات أوثق من معرفتنا بالنتيجة اللازمة عنها، فإن كنا نصدق بالنتيجة فأولى أن نصدق بالمقدمات التي لزمت النتيجة عنها، تماماً كما أننا إذا كنا نحب معلماً لأنه يعلم ابناً لنا، فما ذاك إلا لأن محبتنا لابننا أكثر من محبتنا للمعلم.

ولا يكفي أن تكون معرفتنا بالمقدمات أوثق، أو أن يكون تصديقنا لها أشد من النتيجة، وإنما ينبغي ألا نصدق بشيء مما يقابل هذه المقدمات بالتضاد أو بالتناقض(1).

وينبغي أن تتصف هذه المقدمات بالضرورة، ومن ثم لا بد أن ينطوي المحمول فيها على صفات ذاتية كالاستقامة، والانحناء في الخط، أو الزوجية والفردية بالنسبة للعدد(2)، أما المطالب العرضية فإنها ليست ضرورية ولا سبيل إلى أن يقع العلم بها عن اضطرار(3).

وينبغي أن تكون المقدمات متعلقة بالموضوع الذي ينظر فيه؛ إذ لا يصح أن تتعدى طبيعة الجنس الموضوع، ومن ثم كان الخطأ في محاولة Bryson بريسون تربيع الدائرة؛ إذ لا يصح أن يقال دائرة مساوية لسطح مستقيم الأضلاع، لأنه لا مناسبة في الحقيقة بين الخط المستقيم والخط المستدير(4).

وبديهي أن المقدمات سابقة على البرهان،ومن ثم لا يقام عليها برهان وإلا

---

(1) المرجع السابق ص 51، 52..

(2) المرجع السابق ص 220 .

(3) المرجع السابق ص ص 62، 63.

(4) المرجع السابق ص 69، ص 291 وما بعدها، بريسون Bryson رياضي يوناني حاول تربيع الدائرة ـ أي رسم مربع على دائرة يساويها على أساس بديهية تقول إن الأشياء التي تكون نسبياً أكبر وأصغر من سائر الأشياء تكون مساوية، فرسم مربعين أحدهما داخل الدائرة والآخر خارجها، فتكون مساحة الدائرة ـ في ظنه ـ متوسط مساحتي المربعين، والحقيقة أنه الوسط بين مساحتي المنحنيين لا المربعين، واعتراض أرسطو أنه لا مناسبة بين مساحات كل من الخطوط المستوية كالمربع والخطوط المنحنية أو الدائرية فهما مجالان مختلفان.

تسلسل الأمر إلى ما لا نهاية.

كذلك لا يصح أن تتقدم النتائج على المقدمات، وإلا انتهى الأمر إلى الدور: أي يعلم صدق النتائج بالمقدمات، وصدق المقدمات بالنتائج.

ويجب أن تكون مقدمات البرهان عللاً للنتائج، والعلة أسبق من المعلول، ذلك أن من رام أن يعلم الشيء علماً محققاً فإنما يعلمه بعلته[1].

أصول البرهان:

يلتئم البرهان من شيئين:

1 ـ المقدمات التي تنزل منه بمنزلة المواد.

2 ـ تأليفه وهذه تنزل منه بمنزلة الصورة.

ويتألف البرهان من قياس؛ إذ العلم بأحدهما متعلق بالعلم بالآخر، فهما يجريان مجرى شيء واحد، بحيث يمكن تعريف البرهان بأنه قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود، وبالعلة التي هو بها موجود، فالقياس البرهاني هو الذي من شأنه أن يفيد هذا العلم[2].

لا بد في البرهان اذن من:

1 ـ أن نعلم بأن الشيء موجود ؟ وذلك هو برهان الوجود، مثلاً هل الخلاء موجود ؟ هل ينخسف[3] القمر ؟

2 ـ أن نعلم علة وجوده؛ إذ لا علم إلا بالعلة مثلاً: ما سبب خسوف القمر ؟

3 ـ أن يعلم أنها علته، وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة، وذلك هو البرهان المطلق، هذه الأسئلة متعلقة بمادة البرهان أما صورته القياسية فهي:

1 ـ هل المحمول موجود لذلك الموضوع.

2 ـ التماس الحد الأوسط الذي هو علة في كون ذلك المحمول موجوداً لذلك

---

(1) المرجع السابق ص 49 ، ص 185 .

(2) المرجع السابق ص 150 .

(3) في النص: ينكسف وكسوف، ومعلوم أن الكسوف للشمس والخسوف للقمر.

الموضوع (إن كان موجباً) أو غير موجود (إن كان سالباً).
3 ـ النتيجة التي تثبت العلة للموضوع[1].

وبينّ أن الأمر يتوقف على طلب معرفة الحد الأوسط الذي هو العلة، ومن ثم فإنه في جميع المطالب يجب أن ننظر في الحد الأوسط الذي هو علة هذين النظريتين: ما هو ؟ ولم هو[2] ؟

وتقتضي طبيعة البرهان من حيث المادة ثلاثة أشياء:

1 ـ أن يكون المحمول موجوداً للموضوع بالذات لا بالعرض.
2 ـ أن تكون حدود البرهان كلها ذاتية وليست عرضية.
3 ـ أن تكون النتيجة ذاتية.

أما من حيث الصورة فينبغي أن يحمل الحد الأكبر على الأوسط بالذات، والأوسط على الأصغر بالذات، فالنتيجة حمل الأكبر على الأصغر بالذات، وهكذا فإن مطالب البرهان أمور ذاتية.

وما دامت حدود البرهان ذاتية، فإنه لا يمكن أن يكون للمطلب الواحد برهان واحد، اللهم إلا إذا اختلفت العلل المأخوذة حدوداً وسطى فتكون تارة عن طريق الصورة، وثانية عن طريق الهيولي، وثالثة عن طريق العلة الفاعلة، ورابعة عن طريق العلة الغائية.

وفي العلة الفاعلة ينبغي أن يكون المعلول لازماً عن العلة بالذات لا بالعرض، أما المعلومات التي لا تتبع عللها إلا بالاتفاق فهي علل عارضة، والأمور التي تحدث بالاتفاق ليست موضوعاً للبرهان، وإنما يكون موضوع البرهان ما يوجد بالضرورة أو على الأكثر، والنتيجة اللازمة عن المقدمات الضرورية تكون ضرورية، واللازمة عن المقدمات التي على الأكثر تكون على

(1) مثال وقوع الأرض بين الشمس والقمر حادث (إثبات وجود)، الخسوف وقوع الأرض بين الشمس والقمر إثبات علة أو الخسوف حادث وقوع القمر في مخروط ظل الأرض.
(2) المرجع السابق ص 123 .

الأكثر[1][2].

حقيقة أنه ليس واجباً في كل قياس أن يكون مقدمات ضرورية؛ إذ يمكننا أن ننتج نتيجة صادقة عن مقدمات صادقة غير ضرورية؛ إذ ليس كل ما هو منطقي ضرورياً، غير أنه من شرط القياس البرهاني أن تكون مقدماته ونتائجه ضرورية إلى جانب كونها صادقة.

والبرهان على المعنى الكلي أفضل منه على المعنى الجزئي، لأن الكلي هو الأحق بإعطاء السبب.

والكلي أكثر ماصدقاً من الجزئي، والبرهان على أشياء تكون فيها المعلومات أكثر أفضل من البرهان على أشياء معلوماتها أقل.

ونتيجة البرهان اللازمة عن مقدمات ضرورية تكون كلية أزلية أبدية.

والبرهان الموجب أفضل من السالب، لأن الموجب متقدم على السالب، إذ لا يفهم السالب إلا بالإضافة إلى الموجب.

والموجب يدل على الوجود بينما يدل السالب على العدم، والوجود أفضل من العدم[3].

نخلص من نظرية أرسطو في البرهان إلى ما يأتي:

1 ـ تكاد تكون جميع الأمثلة سواء المتعلقة بالمباديء أو البراهين مستقاة من الرياضيات[4].

2 ـ إن أراد أرسطو أن يذكر مثلاً لقياس برهاني، فإنه يذكره من الرياضيات بينما

---

(1) المرجع السابق.

(2) والضرورية إنما تكون في الرياضيات ومن ثم كانت يقينية، بينما ما يقع على الأكثر إنما يكون في الطبيعة ومن تم كانت معرفة احتمالية ظنية.

(3) المرجع السابق ص 63 .

(4) ونص عبارته Ross (Sir David): Aristotle P.44 It is noteworthy that almost all the examples of presupposition and proofs in the first book of the «Posterior Analytics» are taken from mathematics.

إن أراد أن يذكر مثلاً لاستدلال ظني أو لقياس منطقي غير برهاني فإنه يذكره من خارج الرياضيات.

مثال: مثل الصفات الذاتية للجنس كوجود الانحناء والاستقامة في الخط، فإن كل خط إما أن يكون منحنياً أو مستقيماً، أو المحمولات التي تكون متضمنة في مفهوم موضوعاتها كالخط في حد المثلث أو النقطة في حد الخط.

والمحمولات التي ليست على واحد من هذين الضربين فهي محمولات عرضية كالمشي أو البياض للإنسان أو الحيوان[1].

3 ـ يمكننا أن ننتج نتيجة صادقة من مقدمات غير ضرورية، فليس كل ما هو منطقي ضرورياً؛ غير أن القياس البرهاني يجب أن تكون مقدماته ونتائجه ضرورية.

4 ـ معنى الضرورة أن يكون المحمول موجوداً في الموضوع بالذات، ولا يكون ذلك عادة إلا في القضايا التحليلية أو التكرارية: قضايا الرياضيات.

جدلية المنهج الفلسفي وغائية النسق الأرسطي:

1 ـ حين يشرع أي أستاذ للفلسفة في تدريسها فإنه يستهل تعريفه لها أو تعريف طلابه بها بعبارة: اختلف الفلاسفة في تعريف الفلسفة حسب المذهب الذي يتبناه كل منهم، ويقف كل فيلسوف من سابقيه موقف المحاور والمجادل مثبتاً ما ارتآه، رافضاً ما لا يراه بصدد نفس المسائل، ففي المذاهب الفلسفية كل لاحق منها جواب على السابق، ومحاولة لحل نقائضه، واستئناف للتساؤل على الدرب الفلسفي، بحيث إن أردنا أن نفهم الفلسفة ـ أو بالأحرى المذاهب الفلسفية ـ فما علينا إلا أن نعيدها سيرتها الأولى مقتفين بعد ذلك مسارها لنرى وجهات النظر المتطاحنة فوق مسرحها، ونرى المتحاورين أو بالأحرى الفلاسفة أنفسهم ينقضون بعضهم بعضاً، وما ذاك إلا لأن الفلاسفة أشبه بمتفرجين في

(1) المرجع السابق من ص 220 ـ 224.

ملعب كرة يرى كل واحد منهم الملعب واللاعبين من موقفه أو موقعه الذي لا يشاركه فيه غيره[1]، ومن ثم فهناك فلسفات أو مذاهب فلسفية لا فلسفة واحدة[2].

في ضوء ذلك يمكن أن نفهم لماذا لم يصبح للفلسفة تعريف واحد، بل ربما بلغ ما بين تعريفاتها من التباعد حد التعارض، خذ على سبيل المثال:

× الفلسفة تعلمنا كيف نموت « سقراط »

× الفلسفة تعلمنا كيف نحيا سعداء « الرواقيون والأبيقوريون »

والفلسفة توأم الفضيلة، ماذا كنا نكون، وماذا كانت تكون حياة الناس لولاك « شيشرون » في مقابل هذه الغايات العملية نجد:

× الفلسفة أو الميتافيزيقيا هي البحث المنظم لكل ما يشتمل عليه العقل الخالص « كافط »

× الفلسفة علم المبادىء الأولى والغايات القصوى « هربرت سبنر »

ثم بعد ذلك خلاف حول موضوعها:

× الفلسفة هي العلم الذي يتناول الأشياء غير المادية « بوسويه »

× الفلسفة محاولة لكي نعرف الواقع باعتباره مخالفاً للمظهر « برادلي »

× الفلسفة هي المعرفة الحدسية للروح « برجسون »

ثم التفلسف بالمعنى الفردي:

الفلسفة لا تخترع شيئاً، إنها في كل واحد منا ذلك الوعي بالوجود وبالحياة، إنها ذلك المجهود في التفكير الذي نحاول بواسطته أن نصل في أعماقنا إلى منبع وجود يبدو أنه فرض علينا دون أن نستشار فيه، والذي برغم ذلك نقبل تحمل عبئه.

---

(1) بل إن خلاف الفلاسفة بأشد من اختلاف روءى المشاهدين لمباراة كرة قدم، والأدق أن يقال أشبه بمصورين التقطوا صوراً متعددة لجبل من جهات مختلفة فجاءت صورهم متباينة.

(2) د. محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف ص 7 وما بعدها.

أريد أن أخلص من ذلك إلى أن « ألف باء » دراسة الفلسفة تدل على:

1 ـ أنه ليس للفلسفة حد أو تعريف واحد، هذه قضية أحسب أن معظم فلاسفة الإسلام لم يتبينوها، فجاء تصورهم للفلسفة مجافياً لطبيعتها، منافياً لنسقها حين اعتقدوا ـ ابتداء من الكندي وانتهاء بابن رشد ـ بوحدة الحقيقة الفلسفية متجاهلين مذاهبها[1].

2 ـ أنه لا مجال في الفلسفة للحديث عن مبادىء أولية مجمع عليها بين الفلاسفة، وإن تتبعنا الفوارق بين النسق الفلسفي وبين خطوات البرهان، لوجدنا البون شاسعاً إلى حد يتعذر معه الالتقاء فضلاً عن التطبيق، فلا مجال للتعريف بالحد لأي اصطلاح فلسفي فضلاً عن أن المقدمات ليست ضرورية، وللمطلب الواحد أكثر من دليل ـ ولا أقول برهان ـ واحد، وهكذا إلى حد أن أي وصف للأدلة في الفلسفة أو أحكامها بأنها برهانية، إنما هو أمر مناف لطبيعتها، مجاف لنسقها، مخالف لنظرية أرسطو في البرهان.

3 ـ وما ذاك إلا لأن منهج الفلسفة هو الجدل، وما العلاقة بين المذاهب الفلسفية المتعاقبة ـ حتى بين مذهبي التلميذ والأستاذ[2] ـ إلا علاقة جدلية.

---

(1) 1 ـ ترتب على هذا الاعتقاد المحاولة المخفقة للفارابي في الجمع بين رأي الحكيمين.

2 ـ من الغريب أن ابن رشد ـ وهو بلا شك أكثر فلاسفة الإسلام فهماً لفلسفة أرسطو ـ لم يلفت نظره تعدد جوانب الحقيقة في عبارة أرسطو: من العدل أن نعرف بأن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال، وأنها لا تنال إلا تدريجياً وبتعاون الجهود بحيث إن إنتاج كل فيلسوف لا يكاد يذكر، ولكن مجموع جهودهم يؤتي نتائج خصبة، ومن العدل أن نحمد ليس فحسب من نشاركهم آراءهم؛ بل كذلك الذين عرضوا تفسيرات سطحية، لأنهم أيضاً شاركوا في إقامة الفلسفة وساعدوا على تنمية قوانا الفكرية (ما بعد الطبيعة م، ف 1 نقلاً عن يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 208)

3 ـ لا يتعلق القول بوحدة الحقيقة الفلسفية بما وجهه الرشديون اللاتين إلى ابن رشد من نقد بصدد ص 208 ازدواج الحقيقة بين الدين والفلسفة، وإنما الغرض من النقد هو بيان أن السمة الرئيسية للفلسفة: أن لا فلسفة بلا مذاهب متباينة.

(2) قارن ذلك بعلاقة المعلم والمتعلم في نظرية البرهان وبخاصة في الرياضيات التي أسماها العرب: علوم التعاليم.

2 ـ وللتحقيق من جدلية الفلسفة نطرح السؤال: هل كانت فلسفة أرسطو جدلية أم برهانية ؟

أ ـ من حيث المقدمات يتألف القياس الجدلي من مقدمات مشهورة بينما يتألف القياس البرهاني من مباديء أولية ضرورية.

وربما كانت أهم مقدمات الفلسفة الطبيعية لدى أرسطو اثنتين، واحدة تتعلق بنقد المذهب الآلي، وأخرى يقيم عليها مذهبه، أما نقد الآليين فيقوم على مسلمة: أن الصدفة العمياء لا توجد نظاماً، وأما صرح مذهبه فيقوم على القضية.

«إن كونا توجهه غائية أكثر قبولاً لدى العقل من كون تحكمه الآلية[1]».

ب ـ من حيث صورة الاستدلال: يقوم الجدل على أساس أن هناك وجهتي نظر متعارضتين بصدد الموضوع الواحد، ولما كانت الحقيقة واحدة فإن المتجادل يسعى إلى أن يستحوذ عليها متصيداً أياها من ثغرات في موقف الخصم للتغلب عليه.

وهذا هو بالضبط ما فعله أرسطو مع السابقين ابتداء من الطبيعيين الأولين وانتهاء بأستاذه أفلاطون، ونقده لنظرية المثل مروراً بالآليين.

ج ـ من حيث نوع الاستدلال: لا يتخذ البرهان إلا صورة القياس ـ والشكل الأول منه على الخصوص[2]، أما في الجدل فإن المتجادل يستخدم كل أنواع الاستدلال من قياس، واستقراء، وتمثيل[2].

---

(1) ويستهل أرسطو بحثه في الأخلاق بالمقدمة: كل مبحث وكل منحى إنما يتجه إلى خير ما، ولذا وصف الخير بأنه ما إليه يسعى الكل.

(2) ابن رشد وتحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي: شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان ص 82، 373.

(3) ابن رشد وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي: الجدل ص 335 وانظر أيضاً: S.D.Ross: Aristotle P.57.

والغالب على مذهب أرسطو الاستناد إلى الاستقراء في الأخلاق والسياسة - وبخاصة في الوصول إلى التعريفات، أما منهجه في الطبيعة وما بعد الطبيعة فهو المنهج التمثيلي[1]، يقول الدكتور زيدان: لقد توصل أرسطو إلى نظريته في الغائية باستخدام المنهج التمثيلي . . . ويعتبر أرسطو أول من استخدم المنهج التمثيلي لعرض الغائية في الكون[2].

د - من حيث نتائج كل من البرهان والجدل: كلية ضرورية في البرهان، جزئية (أو أكثرية على أحسن الفروض) احتمالية في الجدل.

في تطبيق أرسطو لنظريته في الغائية على جميع الموجودات: ما فوق فلك القمر منها وما تحته، الكائنات العضوية، فإنه يعمم مبدأ الغائية تعميماً حذراً إذ يدرك أن هناك استثناءات: فهناك تقلبات جوية عاصفة عارمة، وزلازل وبراكين وفيضانات، وحروب ومجاعات وولادات غير طبيعية، وتلك انحرافات عن مبدأ الغائية . . . ورغم ذلك فإنها لا تطيح بالمبدإالعام[3].

هناك إذن ظواهر اتفاقية تقع لا لغاية، إن ذهاب الدائن إلى السوق ومقابلته المدين عرضاً لا قصداً وحصوله على دينه يقاله له مصادفة، فالاتفاق هو تلاقي مجموعتين من العلل تلاقياً بالعرض لا بالذات، يقال ذلك على عالم الطبيعة وعلى عالم الإنسان.

هكذا نفى أرسطو عن نظريته في الغائية سمتي الضرورة والكلية حين فتح المجال لإمكان حدوث المصادفة أو الاتفاق، لقد أضحت الغائية واقعة لأمور تحدث على الأكثر لا على الكل، ومن ثم أضحى القول: (كل موجود يهدف إلى تحقيق غاية ما) قضية ممكنة وليست ضرورية[4].

---

(1) د. محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، الفصل الخاص بأرسطو تحت عنوان المنهج التمثيلي ص 37 .

(2) المرجع السابق ص 38 .

(3) المرجع السابق ص 46 .

(4) الواقع أن إقرار أرسطو بوقوع المصادفة أو الاتفاق قد أغنانا عن عرض الآراء الناقدة =

هكذا تنأى فلسفة أرسطو عن منهج البرهان: إنْ في المقدمات أو في صورة الاستدلال أو النتائج.

ومع يقين أرسطو أنه بذلك قد صرف عن فلسفته سمة اليقين، فإنه قد أيقن أن الحق أحق أن يتبع، وأن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال.

فهل كان ابن رشد في تواضع المعلم الأول؟

* * *

— 3 —

تمهيد:

قبل الشروع في بيان « جدلية » فلسفة ابن رشد ينبغي التمييز بين الجدل بمفهوم أرسطو الموضوعي له وبين التصور الذاتي لابن رشد[1] عنه، ومن

= لمبدأ الغائية لبيان سمة الجدل سواء منها ما اعتبر القول بالغائية قضية ممكنة وليست ضرورية مثل كانط، راجع: فكرة عن التاريخ العالمي من وجهة نظر كونية أو نقد الغائية من أساسها راجع: د. فؤاد زكريا: التفكير العلمي.

(1) انعكس تحامل ابن رشد على المتكلمين على تصوره للجدل لا في كتبه الخاصة بل حتى في شروحه على منطق أرسطو بما لم يقصده المعلم الأول، فحين يقارن أرسطو بين البرهان والجدل مبيناً أن للأول علماً أو موضوعاً محدداً ـ وهو يعني الرياضيات بالذات ـ على خلاف الجدل الذي لا يتعلق بموضوع معين، وأن مقدمات البرهان صادقة بالضرورة طالما أنها أوليات بعكس مقدمات الجدل فإنها ظنية بدليل أن أحد المتحاورين يتصيدها من محاورة ليعارضها إذاً بالشارح يحيل المقارنة إلى الجدل والحكمة، وأن معنى أن ليس للجدل موضوع معين أنه لا يقصد إلى غاية معينة معروفة سوى الغلبة بينما موضوع الحكمة أو الفلسفة معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وبما هي موجودة. (ابن رشد: شرح البرهان ص 328).

ولتكتمل الصورة عن تصور فلاسفة الإسلام للجدل يرجع إلى المقابسة الثامنة والاربعين من مقابسات أبي حيان التوحيدي حيث يصف أبو سليمان السجستاني طريقة المتكلمين بالمغالطة، والتدافع، وإسكات الخصم بما اتفق، والإيهام الذي لا محصول فيه ولا مرجوع له، مع نوادر لا تليق بالعلم مع.. سوء ديانة (التوحيدي: المقابسات ص 203) هكذا=

ثم لا بد أن نتحرى خصائص الجدل عند المعلم الأول بمقارنته بالبرهان.

في مقارنة الجدل بالبرهان من حيث الجو العام. البرهان علاقة بين معلم ومتعلم، والمثال الأمثل له هو الرياضيات وبخاصة الهندسة، ومن ثم فإن الموضوع محدد[1]، أما الجدل فإنه علاقة بين متحاورين، ليس من الضروري أن يكونا خصمين في الرأي كما صورهما ابن رشد؛ ذلك أن تعريف الجدل أنه قول مؤلف من المشهورات أو المسلمات الملزمة للغير تمكن الإنسان من إقامة الأدلة أو الحجج أو ردها حسبما يريد المتجادل محترزاً عن الوقوع في سعيه إلى المحافظة على « الوضع ».

من حيث المقدمات: بينما لا يعتمد البرهان إلا على المقدمات التي هي حق من جهة ما هو لتنتج الحق، ولا يكون ذلك إلا بالاستناد إلى مباديء أولية صادقة بالضرورة، فإن الجدل يعتمد على المقدمات المسلمة من جهة ما هي مسلمة أي على قضايا ظنيه تحتمل الصواب كما تحتمل الخطأ، ومن جواز احتمالها للخطأ تنبثق نقطة البدء في الجدل، وذلك أنه ما دام الحق واحداً في كل حال ولكنه غير معروف في كل الأحوال، فإن كل طرف يحاول أن يتصيده أو يقتنصه بالجدل.

وهكذا بينما لا يستقي المبرهن مقدماته إلا من أوليات، فإن المتجادل يقتنص مقدماته من أحد طرفي النقيضين في قضايا مشهورة أو من «وضع» لمُعارِضه.

. من حيث صورة الدليل: ولا تكون صورة الدليل في البرهان إلا من القياس، أما في الجدل فإن المتجادل يستعمل كل المتاح له من الحجج

= لم يجد فلاسفة الإسلام في جدل المتكلمين غير مهاترات، أما الصورة التي كانت ماثلة أمام أرسطو كنموذج للجدل فهي محاورات سقراط صورة متوازنة بين الإيجابيات والسلبيات.

(1) لاحظ أن أول عبارة في المقالة الأولى من شرح البرهان: كل تعليم وتعلم ذهني.. ص 45 ، ص 156 .

كالاستقراء والتمثيل، ومن ثم فإن الجدل أعم من البرهان.

. من حيث عدد الأدلة: وبينما لا يتعدد البرهان في المسألة الواحدة، وإن تعدد فإنه تعدد ظاهري، فإنه في الجدل يمكن للشخص الواحد أن يقيم ما شاء من الأدلة الجدلية بلا موجب للحصر أوالاقتصار على دليل واحد.

. من حيث الهدف: بينما يهدف البرهان إلى تعليم الغير وإيصاله إلى الحق، بل قد يقيم الشخص البرهان لنفسه بغية العلم، فإن الجدل لا يهدف إلى مجرد إفحام الخصم،وإنما إلى التوصل إلى ما لا سبيل إلى التوصل إليه بالبرهان مثل:

1 ـ ذهب أرسطو إلى أن الحد أو التعريف لا يستنبط بواسطة البرهان وإنما يحصل بواسطة الاستقراء، ذلك أن الحدود من مباديء البراهين، ولو احتاجت مباديء البرهان إلى برهان لما كان يوجد البرهان أصلاً[1][2].

2 ـ إنه لا يمكن التوصل إلى مباديء كثير من العلوم بواسطة البرهان، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالجدل ومناقشة الآراء الشائعة، وتنقيحها بغية الوصول إلى الحق[*] [3].

وما دمنا بصدد غاية الجدل فإن أرسطو يشير إلى أنه رياضة ذهنية تمكننا من الحوار والنقاش الفكري مع الآخرين فضلاً عن أن استعراض الحجج والحجج المضادة يمكننا من تمييز الحق من الباطل وينمي فينا الروح النقدية[4].

. من حيث النتيجة: ونتيجة القياس في البرهان مطلوب ـ أو بمعنى

---

(1) ابن رشد: شرح البرهان لأرسطو ص 122 ـ 124 .

(2) هذا ومن المعلوم أن سقراط كان يتوصل إلى الحد بالاستقراء من خلال حوار وبمنهج التوليد الذي يعد من مزايا الجدل.

(3) وأوضح مثال لذلك تنقيح أرسطو للآراء الشائعة حول مفهوم الخير في مبحث الأخلاق، وبعد تفنيده للذة والكرامة والشهرة والمال توصل إلى مفهوم السعادة، وهكذا إن سلمنا أن منهج الفلسفة جدلي، فإنه لا سبيل إلى التوصل إلى مبادئها بل إلى جميع قضاياها إلا بمنهج الجدل.

(4) المرجع السابق ص 56 .

أوضح ـ تحقق المطلوب إثباته، بينما نتيجة الدليل أو الحجة في الجدل «وضع» أي مجرد قول التزم به صاحب الرأي لا يحسم المسألة كما هي الحال في البرهان.

وفي ضوء هذه المقارنات بين مفهوم كل من البرهان والجدل يمكن الحكم على فلسفة ابن رشد هـل هي برهانية أم جدلية.

غير أنه ينبغي باديء ذي بدء ـ حتى لا يلتبس الأمر ـ أن نثبت بعض الملاحظات: إن تقريرنا « جدلية » فلسفة ابن رشد لا يتنافى أطلاقاً مع اعتبارها عقلانية أو ذات نزعة عقلية، وإنما المراد مجرد إقرار أنها انتهجت نفس النهج لسائر المذاهب الفلسفية ولم تحد عنه في كثير أو قليل.

. ولا يقال إن مقصوده تطبيق مناهج ثلاثة للأدلة ـ هي في الأصل أرسطية ـ على موضوع إسلامي بحت هو صلة الحكمة بالشريعة، أو الفلسفة بالدين، وأنه لا حرج في ذلك، لأن مفاهيم هذه المناهج قد تغيرت لديه تغيراً جذرياً بحيث لم تعد تعني إطلاقاً ما عناه المعلم الأول. وقد كان يمكنه أن يعلن أنه غير ملتزم بمفاهيم أرسطو لكل من البرهان والجدل والخطابة، اذن لأراحنا من مشقة معارضته[1]، أما أن يستهل كتابه معلناً أنها لأرسطو، فإن الرد هو بمجرد الاشتراك اللفظي.

. ولا يكفي أن تكون نتائج فلسفته ـ في نظره ـ يقينية ولازمة عن مقدمات يقينية حتى توصف بأنها برهانية، لأن للبرهان قواعد محددة لا تنطبق على أي فلسفة، ولأنه ليس كل ما هو منطقي برهانياً ـ كما قال أرسطو، ومن ثم فقد لزمه أن يصفها بأنها منطقية فقط.

. وأخيراً: لا يعيب أي فلسفة أن توصف بأنها جدلية ـ بالمفهوم الأرسطي لا الرشدي للجدل، فليس كل الجدل مجرد مهاترات من أجل الانتصار للذات والتغلب على الخصم[2]؛ وإنما منه ما هو حسن، ومن ثم طالب الله رسوله

(1) وما أشق على الناس معارضة فيلسوف كبير مثل أبي الوليد.

(2) حتى جدل المتكلمين الذي إنتقصه أبو الوليد قد أثمر ـ فلسفياً ـ علم الكلام، وعملياً إيمان كثير من المشركين.

﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (سورة النحل، الآية: 125)، ومنه ما هو حوار يثمر « توليد » أفكار[1] ـ وما محاورات سقراط عن هذا المعنى بعيد، وما المذاهب الفلسفية بأسرها إلا نتاج للجدل، ناهيك عن معانيه العميقة سواء لدى أفلاطون أو لدى هيجل وماركس[2].

نستدل على « جدلية » فلسفة ابن رشد من خلال لمحة سريعة إلى نظرياته في نقاط ثلاث:

. من حيث نقطة البدء في نظرياته.

. من حيث مقدمات هذه النظريات.

. من حيث نتائج فلسفته.

1 ـ من حيث نقطة البدء: بداية المنهج الجدلي نقد مذاهب السابقين تمهيداً لإقامة المذهب الفلسفي الجديد على أنقاضها وتلك سمة بارزة في فلسفة ابن رشد لا تكاد تخلو منها نظرية من نظرياته.

. في الإلهيات مثلاً: مع أن مسألة وجود الله ووحدانيته من الأمور المجمع عليها بين المسلمين، المتفق عليها بين الفلاسفة والمتكلمين بحيث كان يمكن لابن رشد ـ كما فعل غيره من المفكرين ـ أن يشرع في تقديم براهينه، فإنه أبى إلا أن يتعرض بالنقد للقائلين بأن معرفة الله تتم بالسمع[3]، وإلى المعتزلة والأشاعرة في استنادهم إلى دليل الحدوث، واستدلالهم على حدوث العالم بتركيب الأجسام[3] ثم انتقدهم مرة أخرى في استدلالهم على وحدانية الله بدليل التمانع.

---

(1) ومن ثم عدته طرق التربية الحديثة أفضل وسائل التعليم.

(2) غير أن أفكار كل فيلسوف هي آخر الأمر محصلة لحضارته. ففي حضارة كانت مركز إشعاع للديمقراطية فكراً وتطبيقاً لا بد أن يجد « الجدل » تقديراً، على خلاف الأمر في حضارة أغلب تاريخها السياسي ـ حتى يوم الناس هذا ـ تسلطاً من الحكام فإنها لا ترى في « الجدل » إلا شغباً!.

(3) وإلى الصوفية في قولهم بالكشف طريقاً إلى معرفة الله: أنظر مناهج الأدلة.

هكذا لم يجد في كثرة الأدلة على وجوده سبحانه تضافراً، وإنما وجد فيها تنافراً، وهذه من طبيعة أهل الجدل[1].

ثم تولى رد الاتهام الموجه إلى الفلاسفة أنهم عطلوا الصفات الإلهية وبخاصة صفتي الإرادة والفعل منتقداً الأشاعرة في قولهم بصفات ليست هي الذات ملزماً إياهم أن يكون هناك حامل ومحمول وأن تكون الذات مركبة.

ومرة أخرى ليرد على الغزالي انتقاداته الفلاسفة بصدد العلم الإلهي، فإنه رد الاتهام إليه وإلى الأشاعرة بقياس الغائب (الله) على الشاهد (الإنسان) بتمسكهم بعلم الله بالجزئيات.

وما كتاب « تهافت التهافت » الذي يدل مسماه على فحواه، والذي رد فيه القول بتهافت الفلاسفة للغزالي إلا مظهر جلي للمسلك الجدلي.

. في صلة الله بالعالم: ومن أهم انتقاداته فيها:

1 ـ نقد موجه لنظرية الفيض أو الصدور حيث العقل الأول صادر عن الله ضرورة، وفي ذلك تقييد لقدرة الله فضلاً عما توهمه فلاسفة الإسلام أنهم بذلك حلوا مشكلة صدور الكثرة عن الواحد.

ونقد آخر موجه إلى نظرية العقل الفعال حيث صور الموجودات الطبيعية في عالم الكون والفساد راجعة إلى استعدادها لتقبل هذه الصور من العقل الفعال: عقل فلك القمر، وبذلك خلط الفلاسفة بين ما هو كوني فلكي وما هو إنساني عقلي.

2 ـ نقد موجه إلى الأشاعرة في إنكارهم الضرورة في علاقة المسببات بالأسباب وقولهم بمجرى العادة.

---

(1) موضوع آخر لم يكن موضوع خلاف بين المتكلمين والفلاسفة، وإنما بين المتكلمين وفلاسفة الإسماعيلية في جانب، والهندوس أو البراهمة في جانب آخر، وأعني به موضوع « النبوات »، ولكن ابن رشد بنزعته إلى الحجاج أبى إلا أن يجعل منه موضوعاً للخلاف بينه وبين المتكلمين منتقداً الأشعرية في قولهم بالمعجزة كدليل على صدق النبي (راجع: مناهج الأدلة ص 208 وما بعدها).

3 ـ نقد موجه إلى قول المتكلمين بحدوث العالم وفيه تخطئة لتصورهم ـ أي الأشاعرة بالذات ـ التراخي الزمني بين الإرادة الإلهية القديمة، والفعل الإلهي المحدث ـ أو بالأحرى بين الإرادة والخلق، فضلاً عن تخطئة متعلقة بتصورهم لكل من الزمان والعدم.

. بصدد المعاد وحشر الأجساد: وفيه دفاع عن نظرية أرسطو في الهيولي والصورة، وأن النفس صورة الجسم لا تنفك عنه مما يثير الشك في مسألة البعث أو الخلود، ثم دفاع عن فلاسفة الإسلام في قولهم بحشر الأرواح دون الأجسام.

هذه نماذج للحيز الذي يشغله الحجاج في فلسفته إلى حد يمكن القول معه أنه لا يمكن فهم الجانب الإنشائي في مذهبه الفلسفي إلا في ضوء الجانب الهدمي حتى أضحى كوجهي عملة واحدة، وما هذا الأسلوب الحجاجي من النهج البرهاني في شيء.

2 ـ من حيث المقدمات:

مقدمات الجدل قضايا مشهورة: قد تكون صادقة « على الأكثر »، وقد « تتعادل » فيه مع الآراء المعارضة ـ حيث يقتضي الأمر تعليق الحكم دون ترجيح[1]، وقد لا تكون صادقة إلا « نادراً ».

ولا تعدو مقدمات نظريات ابن رشد إحدى هذه الثلاث، ولا تتعداها إطلاقاً إلى صدق مطلق فضلاً عن أن توصف بأنها برهانية أي صادقة بالضرورة.

ليس ذلك نقداً موجهاً ابتداء إلى فلسفة ابن رشد، وإنما هو قول لازم عن التصور الأرسطي لكل من الجدل والبرهان، فكل ما هو فلسفي فهو جدلي، ولا شيء برهاني في أي مذهب فلسفي، ولما كان الأمر كذلك فإن مقدمات فلسفة ابن رشد لا تشذ عن ذلك، إن الأسس التي تستند إليها نظرياته ليست قضايا

(1) مثل مشكلة الجبر والاختيار، أو مشكلة قدم العالم أو حدوثه في رأي جالينوس.

أولية حتى يمكن موافقته على أن فلسفته برهانية، ولو كان الأمر كذلك لكانت آراء مخالفيه كلها سوفسطائية.

أ ـ يقيني غير برهاني:

ومع أن وجود الله أمر يقيني مجمع عليه ـ كما سبق القول ـ بين المسلمين فلاسفتهم ومتكلميهم وجماهيرهم، الأمر الذي يقتضي أن تكون أدلته عليها برهانية فإنها ليست كذلك، أما دليل العناية الإلهية فهو يستند إلى مبدأ الغائية الذي تسنده وتدعمه ظواهر في الطبيعة تقع غالباً ولا تقع دائماً، إذ لا يخلو الأمر من شذوذ أو استثناءات حسبما ذهب أرسطو، ومن ثم لا يمكن أن توصف هذه المقدمة بالصدق المطلق حتى يكون الدليل برهانياً.

وأما دليل الاختراع[1] فإنه يستند إلى مبدأ العلية: لكل معلول علة، وهذه مقدمة بلا شك يقينية، لولا أن كانط ـ من بعد ـ قد اعترض على تطبيق هذا المبدأ خارج نطاق عالم الشهادة واصفاً هذا الانتقال بأنه غير مشروع فلسفياً، وهو وإن كان اعتراضاً شكلياً وليس موضوعياً، فإنه يلقى ظلالاً من الشك على وصف هذا الدليل بأنه برهاني.

ب ـ وقائع واقعة غالباً لا دائماً:

وبصدد العلية أصر ابن رشد على أن يضفي الضرورة في العلاقة بين المعلول والعلة من جهة، وذلك للرد على الأشعرية القائلين بمجرى العادة[2]، وهذه قد كفانا هيوم مشقة مناقشتها أو بالأحرى استبعاد اليقين عنها، ومن ثم لم تعد مقدمة برهانية، ثم إصراره على أن يجعل هذه العلاقة بين المعلول والعلة على التساوق لا على التراخي من جهة أخرى للرد على الأشعرية القائلين بالإرادة الإلهية القديمة، والفعل أو الخلق الحادث، وطلباً للقول الفصل في هذا الموضوع نحيله من القول الحجاجي بين القائلين بقدم العالم، والقائلين بحدوثه

---

(1) وما يقال على دليل الاختراع يقال على دليل الحركة أو المحرك الأول لأرسطو.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت ص 123 .

إلى مجال آخر يستند إلى الاستقراء، ويتعلق بمسئولية الإنسان قانونياً ودينياً عن الأفعال التي يُحدث الإنسان أسبابها في حياته، ثم لا تقع المسببات إلا بعد مماته والتي شنع فيها ابن الروندي على المعتزلة واصفاً إياهم بأنهم يقولون إن الأموات يقتلون الأحياء حقيقة لا مجازاً[1][2] وهي ما اصطلح على تسميتها بالأفعال المتولدة المنبثقة عن التراخي لا التساوق بين الأسباب والمسببات، وهذه وإن كانت لأمور لا تقع إلا نادراً، فإنها بدورها تلقي ظلالاً من الشك على ما أصر أن يجعله ابن رشد قولاً برهانياً، وهو أن العلاقة بين المعلول والعلة علاقة ضرورية واقعة على التساوق[3].

جـ ـ تكافؤ الأدلة:

ومرة أخرى بصدد مشكلة قدم العالم أو حدوثه، لقد تابع ابن رشد أرسطو موضوعاً حين ذهب إلى القول بقدم العالم وفي بيان الصلة بين الزمان والحركة، ولكنه خالفه منهجاً حين أصر على أن يجعل الرأي القائل بقدم العالم برهانياً بينما ذهب أرسطو إلى أن لهذه المشكلة قياسات متضادة، وأنه قد يقع في أي قول فيها شك لأن لكلا القولين أقاويل مقنعة وليس لقولنا ـ بقدم العالم ـ حجة حاسمة[4].

---

(1) الخياط: الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ص 62 تحقيق نيبرج.

(2) أمثلة المعتزلة: شخص ألقى بسهم ثم مات قبل أن يصيب السهم عابر طريق، شخص حفر حفرة في طريق فوقع فيها كفيف عابر سبيل، والأمثلة على التراخي بين الأسباب والمسببات من عصرنا الحاضر أشد وضوحاً: مقاول بنى عمارة غير مطابقة للمواصفات فانهارت بعد ذلك بمدة زمنية طالت أو قصرت. ومن أمثلة التراخي بين الأسباب والمسببات في عالم الطبيعة اجتماع النار والقطن أوقاتاً قبل أن يحدث اجتماعها اشتعالاً، وإن كان الرد هنا إما لضعف الفاعل أو لمقاومة القابل؛ غير أن هذا الرد الانفصالي العنادي بدوره غير برهاني، وفي عصرنا اكتشاف حمل الإنسان الجراثيم المسببة للمرض أياماً بل أسابيع قبل أن يقع المرض.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت ص 3 .

(4) تحقيق عبد الرحمن بدوي: منطق أرسطو الجزء الثاني كتاب « طوبيقا » ص 485 .

وقد توقف جالينوس عن الحكم في هذه المسألة[1]، وتشكك ابن طفيل فلم يترجح أحد الحكمين على الآخر[2].

بل إن ابن رشد نفسه قد ذهب إلى أن المختلفين في هذه المسائل العويصة إما مصيبون مأجورون، وإما مخطئون معذورون[3].

فكيف يعد أي قول فيهما برهانياً وقد تكافأت لديهما الأدلة ؟.

ثم مشكلة الجبر والاختيار وهي أشد عسراً، وقد أقر ابن رشد بأن كلاً من دلائل السمع ودلائل العقل إذا تصفحها الباحث ألفيت متعارضة.

تقوم نظرية ابن رشد على الربط المحكم بين أفعالنا وإرادتنا، وبين الأسباب الخارجية المتصفة بالحتمية والتي هي من تقدير الله أو سننه في كونه[4]، فالمقدمة الكبرى في نظريته: إن الإنسان جزء من الكون تسري عليه قوانينه وأحكامه التي تسودها الحتمية، ولكن ثمة قضية أخرى تعارضها لا تقل عنها حجة ولا يعوزها دليل:

الإنسان كائن متمايز عن الكون، فإن كان عالم الطبيعة تسوده الحتمية، فإن عالم الإنسان ينعم بالحرية.

فأي الطرفين أحق أن يوصف دون الطرف الآخر بأنه يقيني ؟

د ـ وأخيراً: مقدمات ظنية غير مشهورة لا تصيب إلا نادراً:

وهذه متعلقة بنظريته في التأويل الذي أقامه ابن رشد على تفسيره لآيتين:

الأولى: إن أهل التأويل الموصوفين بأنهم الراسخون في العلم في قوله تعالى: **﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم . . .﴾** هم الحكماء أو الفلاسفة.

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت ص 10 .

(2) ابن طفيل: حي بن يقظان ص 95-96 ، أنظر أيضاً في وجهات النظر المختلفة في هذه المشكلة. د. محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص 81 .

(3) ابن رشد: فصل المقال ص 14 .

(4) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 107 .

ولا أظن أن أحداً من فلاسفة الإسلام السابقين عليه[1] فضلاً عن المفسرين أهل الاختصاص ـ من ذهب إلى هذا الرأي، وأحسبه رأي آحاد لا يعوّل عليه.

الثانية: **أن المقصود بالأمانة التي حملها الإنسان دون السموات والأرض في** قوله تعالى: ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال... وحملها الإنسان**﴾ (سورة الأحزاب، الآية: 73) هي تأويل الحكماء وجمعهم بين الحكمة والشريعة.

وهذا رأي شاذ أظنه هفوة لأبي الوليد، وهكذا قامت نظريته في التأويل على أسس واهية لا أظن أن أحداً يوافقه عليها.

3 ـ من حيث النتائج:

ولم تقدم فلسفة ابن رشد حلولاً حاسمة لأي مشكلة فلسفية حتى توصف بأنها « برهانية » وذلك لسبب بسيط هو أنه لا حلول حاسمة أو نتائج قطعية جازمة في الفلسفة، وإنما مجال ذلك عالم الرياضيات وعلومها، وإنما ينتهي المذهب الفلسفي إلى « وضع »، أو بالأحرى إلى أن يطرح رأي الفيلسوف من بعده كقضية للمناقشة بين مؤيدين ومعارضين، وفي كلتا الحالتين يستتبع الأمر نظريات جديدة لتستكمل بها الفلسفة مسيرتها[2].

ولقد كان الأمر بصدد ابن رشد أشد عجباً، أن الفيلسوف الذي شن حملة على المتكلمين باعتبارهم جدليين، بصرف النظر عن أنه كان في فلسفته أكثر شيء جدلاً[3]، قد ارتد الأمر من بعده إلى خلاف حول تقييم فلسفته، فلا تكاد تجد فيلسوفاً ـ إن في الشرق أو في الغرب ـ لقي من الجدل حول مدى إخلاصه

(1) كان لفلاسفة الإسلام السابقين عليه وبخاصة الكندي تأويلات لبعض آيات القرآن الكريم، ولو كان فلاسفة الإسلام هم أهل التأويل، فأين هي مؤلفاتهم في التفسير؟

(2) ما تعذر البرهنة عليه لأنه لا يتصف بالضرورة، بل يمكن تبني أي طرف من الطرفين المتقابلين.

(3) إذ لم يكتف بانتقاد المتكلمين فيما خالفوه بل حتى في الموضوعات المجمع عليها كأدلة وجود الله فضلاً عن موضوع النبوات.

في دعوته إلى التوفيق بين الدين والفلسفة بمثل ما لقي ابن رشد.

إن الفيلسوف القائل إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، وإنهما مصطحبتان بالطبع، متحابتان بالجوهر والغريزة[1] انقسم الناس إزاءه فريقين:

1 ـ من تابع دعوته من الرشديين الخلص، وعلى رأسهم موسى بن ميمون من اليهود.

2 ـ من اتهمه في دينه، ولم يأت الاتهام من بني دينه حتى يقال دعوة رجعية شهدتها الفلسفة كثيراً في مسيرتها، ولقى هو نفسه مرارتها في حياته، وإنما جاءه من غير ملته، وبلغ الاتهام حداً أضحت معه الرشدية في بعض الأوساط المسيحية علماً على الإلحاد.

وطرحت ـ لأول مرة في تاريخ الفلسفة ـ مشكلة ازدواجية الحقيقة، وهكذا انبثق عن أطروحة أن الفلسفة والدين ـ كجانبي عملة واحدة ـ مظهران لحقيقة واحدة الرأي المضاد؛ ألا وهو أن ابن رشد قد أتى بفلسفة قوامها أن الحقيقة الفلسفية تعارض الحقيقة الدينية، وأنه بدلاً من أن تكون الفلسفة خادمة مطيعه للدين أو اللاهوت فقد غدت على يدي ابن رشد لا تكترث بتعاليمه أو شريعته[2].

وبصرف النظر عن مدى صحة هذا الحكم على فلسفة «فقيه قرطبة»

---

(1) ابن رشد: فصل المقال ص 38 طبعة دار الآفاق بيروت.

(2) يقول إرنست رينان في كتابه ابن رشد والرشدية (ترجمة عادل زعيتر ص 266) تعليقاً على كتاب جيل دو روم (أغاليط الفلاسفة): توارى ابن رشد الحقيقي خلف ابن رشد الزنديق الذي أنكر الخلق، والعناية الإلهية، والوحي، والمعجزات، والخلود، والبعث، أما عن ازدواجية الحقيقة فإنه في المجمع الديني وبأمر من البابا يوحنا الحادي والعشرين صدر مرسوم بابوي: (بعقاب أصحاب العقائد الضالة (أي الرشديون) الذين يزعمون أن هناك من الأمور ما هو صحيح وفق الفلسفة مع أنها ليست كذلك وفق الدين كما لو كانت هناك حقيقتان متناقضتان، أو أن هناك حقيقة أخرى خلاف الكتاب المقدس في كتب الوثنيين الباطلة) المرجع السابق ص 284.

فالذي لا شك فيه أن فلسفته قد أثارت مواقف ومواقف مضادة لدى اليهود والنصارى والمسلمين على السواء، وهكذا أنجبت فلسفة أبي الوليد الجدلية مولوداً جدلياً.

ففي اليهودية ظلت مدرسة « موسى بن ميمون » وفيّة لتعاليم ابن رشد وشروحه إلى حد أن احتل فيه الشارح مكانة المعلم الأول، وبلغت الرشدية أوجها في القرن الرابع عشر(1).

غير أنها تسقط فجأة في هوة عميقة من ضياع النفوذ حين يستيقظ علم اللاهوت اليهودي فجأة للدفاع عن عقائد الخلق، والوحي، والخلود حيال الفلاسفة مستعيناً في ذلك بأسلحة أفلاطون والغزالي، وكان ذلك على يدي « ليون هبرو » في كتابه « محاورات الحب » ذي المسحة الإشراقية المجافية للروح المشائية الرشدية(2).

وأما في المسيحية فقد غلب على الفكر الفلسفي في العصر الوسيط تياران يتصارعان: الأول: أفلاطوني أوغسطيني والثاني: أرسطو طاليسي رشدي.

وكان من الطبيعي أن ينحاز اللاهوتيون إلى التيار الأول لما يتبناه من أفكار تتسق مع العقيدة المسيحية، ولما تسوده من مسحة صوفية إشراقية، وكان من الطبيعي أيضاً أن تجد فلسفة ابن رشد مكانها في الفريق المعارض، وهكذا تلقفه رجال اللاهوت ليكيلوا له اتهامات أقسى مما لقيها من أهل دينه، بل إنه حين عرّف ميشيل سكوت (ت 1217) اللاتين بفلسفة ابن رشد، اتهم بأنه فتح الباب لتيار من الفكر الزائغ، وأنه مهد الطريق أمام مفكرين يكتمون إلحادهم(3).

وهكذا ضم فريق المعارضين للرشدية نفراً من اللاهوتيين من أمثال جيوم

---

(1) إرنست رينان وترجمة عادل زعيتر: ابن رشد والرشدية من ص 191ـ206 تحت عنوان «اليهود يقبلون على ابن رشد».

(2) إرنست رينان وترجمة عادل زعيتر: ابن رشد والرشدية ص 209 .

(3) المرجع السابق ص 222 وقد لقب بمؤسس الرشدية ص 221 .

الأفرني[1]، والإسكندر الهاليسي، والقديس بونا فانتورا[2] والقديس ألبرت الأكبر[3]، ثم القديس توما الأكويني[4] وإن قدّر فيه البعض شروحه لمؤلفات أرسطو.

ولم يكن الخلاف بين الرشدية وخصومها مجرد خلاف حول قضايا فلسفية، وإنما اتهم الرشديون من أساتذة جامعة باريس في القرن الثالث عشر بتبنيهم فكرة ازدواج الحقيقة، أي مناقضة الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية والذي لم يقصد به في الواقع إلا التستر على الإلحاد[5][6].

أما في الإسلام فإنه وإن بدا أن الرشدية كانت آخر معاقل الفلسفة الإسلامية وشعاعها الأخير، فالواقع أن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة قد اتخذت مساراً آخر نفرد له حديثاً مستقلاً.

نخلص مما سبق إلى ما يأتي:

1 - إن نقطة البدء في الأحكام البرهانية مقدمات أولية صادقة بالضرورة وأنها

---

(1) الرشدية مذهب يهدم مجد الخالق المتجلي في الخلق الحر، والعناية الإلهية المتصلة بالتجسد، وقد استعان بآراء الغزالي لدحض مذهب ابن رشد، ويعد أول خصم للرشدية وأشد مقاوم لها (كرم ص 133 ، رينان ص 239-240).

(2) ينكر القول بقدم العالم ويرى أن الاكتفاء بالفلسفة يشوه الحقيقة (يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية ص 143).

(3) أمور اللاهوت تتعارض مع قضايا الفلسفة، لأن اللاهوت يقوم على الوحي دون العقل. غير أنه يمكن استخدام الفلسفة لخدمة اللاهوت (يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية ص 164).

(4) مع تأثره بابن رشد في شروحه على كتب أرسطو وفي القول بقدم العالم فقد اختلف مع الرشديين حول مسألة وحدة العقل المرجع السابق ص 169-194 ورينان ص 251.

(5) إرنست رينان: ابن رشد والرشدية ص 278 وما بعدها تحت عنوان الرشدية في جامعة باريس.

(6) ذلك أنه ذاع وشاع آنذاك أن الدين أساطير (الفصل الخاص بأسطورة ابن رشد الملحد ص 301 وما بعدها من كتاب ابن رشد والرشدية) وحين تزاوجت الفكرتان، كان ذلك هو المخاض لميلاد كل من مذهب الدين الطبيعي والعلمانية.

تنتهي إلى قضايا يقينية صادقة بالضرورة، ولا تبدأ بحال ما من انتقادات لمذاهب سابقة، لأن الأقوال السوفسطائية هي وحدها التي تعارض الأحكام البرهانية.

2 ـ مقدمات الجدل قضايا مشهورة تكون بإزاء ما يقابلها بالتضاد إما صادقة غالباً أو متعادلة معها أو صادقة نادراً، ومن ثم فقد لزم أن نشرع في التمهيد لإثبات صدقها بنقض الموقف المخالف، ومن ثم فإن المذاهب الفلسفية طابعها جدلي.

3 ـ وقول ابن رشد إن أحكام الفلسفة برهانية إنما هو تحريف لكلام أرسطو عن مواضعه بصدد مفاهيم كل من البرهان والجدل والخطابة والسفسطة.

4 ـ وإنما يكون نقد الآراء المخالفة مجرد تمهيد للاستدلال على الرأي المراد تبنيه، أما إن تعادل الجانب السلبي الهدمي مع الجانب الأيجابي البنائي في المذهب الفلسفي، فقد غدا بذلك حجاجياً Polemic، وتلك حال فلسفة ابن رشد[1].

5 ـ إن نظريته في التوفيق بين الدين والفلسفة ـ ناهيك عن أقواله في التأويل لم تسهم بدور إيجابي بقدر ما أثارت من ردود فعل سلبية؛ إذ انبثق عن القول بوحدة الحقيقة بين الدين والفلسفة قضية ازدواجية الحقيقة لأول مرة في تاريخ العلاقة بينهما، الأمر الذي اقتضى طرحاً جديداً للمشكلة برمتها.

* * *

ـ 4 ـ

لم تحقق محاولة ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة أغراضها، لا لأنها قد أثارت الظن ـ وبعض الظن إثم ـ أن باطنها يخالف ظاهرها، وأنه يبطن القول بازدواجية الحقيقة حين يعلن وحدتها، وإنما لما تنطوي عليه النظرية من استعلاء

(1) إذ يتعذر عرض الجانب الإنشائي دون الهدمي، ومن أمثلة ذلك كتاب تهافت التهافت وكتاب مناهج الأدلة.

فكري أقامته لطبقة الفلاسفة على حساب كل من الجدليين من المتكلمين، والخطابيين من عامة الناس.

لقد بدا ابن رشد كما لو كانت لم تكفه الطبقية الإجتماعية بين البشر، فأراد أن يضيف إليها تفاوتاً فكرياً يدعي له أساساً دينياً وآخر منطقياً، ورحم الله فيلسوفاً آخر عقلياً حين قال: (العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس).

وهكذا لم تعد قضية الصلة بين الدين والفلسفة في الفكر الإسلامي في وضع أفضل بعد ابن رشد عما كانت عليه قبله، لأنه وإن كان قد رد غارة الغزالي على الفلسفة، فإنه أثار إشكالات جديدة لم تكن قائمة من قبل، فضلاً عن أنه ما كان من المستساغ تقبل القول بأن الفلاسفة هم « الراسخون في العلم » أو أنهم أهل التأويل.

وكان لا بد من طرح جديد للقضية بعد المأزق الذي أضحت الفلسفة فيه، واتخذ المسار من بعد طريقين متباينين.

الأول: إعادة صياغة الارتباط بينهما على نحو أفضل، وقد قام التصوف بدور وساطة بين الدين والفلسفة أدت إلى التحام بينهما بعد أن كادت الرابطة أن تنفصم، وتمثل هذا فيما يعرف بالفلسفة الإشراقية.

الثاني: فك الارتباط بين كل من المنطق والفلسفة من جانب، والدين من جانب آخر نظراً لاختلاف طبيعة كل منهما.

الطريق الأول: إعادة صياغة الارتباط والفلسفة الإشراقية:

كان الغزالي قد ذهب إلى تصوير الفلسفة بخطر داهم يهدد العقيدة تهديداً خطيراً، وكاد يقضي على الفلسفة، ولم يجد في انتشالها دفاع ابن رشد عنها لأنه لم تعد المشكلة ـ كما ظنها ابن رشد ـ في تنقية الفلسفة مما ران عليها من شوائب الأفلاطونية المحدثة متمثلة في نظرية الفيض التي أضاعت هيبة الفلسفة، وإنما في قيام فلسفة في وفاق حقيقي مع الدين.

وفي اللحظة الحرجة بعد أن أضحى الوضع يقتضي حتمية التضحية

بالفلسفة قام التصوف بدور المخلص، وإن اقتضى ذلك تعديلاً جوهرياً في مسار الفلسفة من الفلسفة «البحثية» إلى الفلسفة «الإشراقية» أو بالأحرى من النظر الفلسفي الاستدلالي الخاضع لمنطق الجدل إلى حكمة إشراقية قائمة على الذوق، ولا يعني ذلك أن الفلسفة من أجل بقائها واستمرارها قد ضحت بأهم مقوماتها، لأن الحكمة المشرقية كانت قائمة وكامنة في فلسفة فلاسفة الإسلام باستثناء ابن رشد، لقد اقتضى الأمر التضحية بالجانب المشائي وترجيح الجانب الأفلاطوني الأفلوطيني عليه باعتباره أكثر روحانية وأقرب إلى طبيعة الدين.

وهكذا سار المذهب الإشراقي مسار الفلسفة في المشرق الإسلامي منذ نشأة المذهب على يدي السهرودي (شهاب الدين ت 586 هـ) متجاهلة دفاع ابن رشد عن النزعة المشائية التي كانت في النزع الأخير.

واتخذت الفلسفة مسيرتها في مسارها الجديد متمثلة في فلسفة الأبهري (ت 663 هـ)، ونصير الدين الطوسي (ت 672 هـ)، ثم الشهرزوري (ت 687 هـ)، والعاملي (ت 1030 هـ) إلى أن بلغت ذروتها على يد صدر الدين الشيرازي (ت 1050 هـ).

الطريق الثاني: فك الارتباط بين كل من المنطق والفلسفة من جانب، والدين من جانب آخر.

1 ـ المنطق:

مع أن الغزالي قد برأ المنطق من مخالفته للدين، وحكم له بأنه لا يتعلق بالدين سلباً ولا إيجاباً؛ بل ذهب إلى مدى أبعد حين رأى أنه لا يوثق بعلمه من لم يدرس المنطق، فالواقع أن الغزالي لم يتنبه إلى أن المنطق الأرسطي يثير أمام الدين إشكالين لا يمكن إغفالهما:

الأول: أن منطق أرسطو وثيق الصلة بميتافيزيقاه، فإذا كانت هذه متعارضة مع العقيدة، فإنه لا بد أن يلحق المنطق هذا التعارض.

خذ على سبيل المثال اشتراط أرسطو في التعريف أن يكون بالجنس والفصل، إنه تطبيق لنظرية الهيولي والصورة في مجال المنطق، ذلك أن جنس

أي لفظ هو مادته وما الفصل إلاّ صورته، وإذا كانت الهيولي عند أرسطو قديمة، فقد لحق المنطق شوائب من نظرية تجعل القدم لموجود غير الله، بينما القدم لدى معظم المتكلمين صفة ذات ينفرد بها الله.

الثاني: وفي بحث القضايا ذهب أرسطو إلى أن القضية الكلية أفضل من الجزئية، لأنه لا علم إلا بالكلي. وهذا قول يطرح إشكالاً لا يستهان به أمام القضايا المتعلقة بالدين طالما أن الموضوع فيها ـ وهو الذات الإلهية ـ ذات مفردة. ومن ثم فإنه يلزم عن قول أرسطو إن العلوم الدينية ليست جديرة أن توصف بأنها علم، وهذا حكم لا يمكن السكوت عليه في حضارة كان لفظ العلم يعني فيها بالدرجة الأولى العلوم الدينية.

هكذا طرحت في الفكر الإسلامي حتمية رفض الاتجاه السلفي للمنطق الأرسطي[1].

2 ـ الفلسفة:

كان للقول بأن الدين يستند إلى الإيمان وحده جذور راسخة لدى جمهور المسلمين، وقد مكن الفقهاء ورجال الحديث لذلك إلى حد تحاملوا فيه على المتكلمين، لأنهم أقحموا على الدين منطق الجدل، ومع أن دواعي عملية تتعلق بالدفاع عن العقيدة الإسلامية، فضلاً عن دفاع كل فرقة عن معتقداتها هي التي دعت إلى إقحام الاستدلال العقلي في مسائل الدين، فإن ذلك لم يشفع للمتكلمين، ومن ثم ظل علم الكلام مداناً من مذهب السلف ورجال الحديث.

وإن كان هذا الموقف موجهاً أساساً ضد علم الكلام والمتكلمين، فإنه في الواقع موقف معارض لإقحام أي عنصر غريب عن الإيمان الذي ينبغي أن ينفرد وحده كأساس للتدين، ومن ثم فإنه كان لا بد من استنكار الفلسفة من باب أولى.

وحين جاهر الغزالي بالعداء للفلسفة، فإنه بصدد مسائل الدين دعا

---

(1) ابن تيميه: الرد على المنطقيين.

المسلمين إلى التصديق والتسليم، وإلى السكوت وعدم الخوض في تأويل متشابه الآيات، لأن ذلك بدعة، وإنما ينبغي الإمساك وعدم التصرف فيها بتأويل، فضلاً عن لزوم الكف عن التفكير في المسائل الإلهية.

وبصدد التربية الدينية كانت دعوته إلى أن ينشأ الصبي على العقيدة حفظاً من غير برهان، ذلك أن من فضل الله على المسلم أن يشرح صدره للإيمان من غير حاجة إلى حجة أو برهان[1]، وإنما تتم تقوية الإيمان بتلاوة القرآن أو تعلم التفسير أو الحديث أو الاشتغال بالعبادات ومجالسة الصالحين دون حاجة إلى حجة أو برهان.

ثم مكن لدعوته هذه حين اعتبر التصوف وحده الدين الحق، وأنه سبيل اليقين من بين سبل الطالبين.

ومع أن علم الكلام قد اتخذ من بعده مساراً امتزجت فيه الآراء الكلامية بالمصطلحات الفلسفية وبخاصة عند الرازي، فإنه ثار إشكال كلامي أدى بدوره إلى اعتبار مسائل الدين من السمعيات التي لا مدخل للعقل فيها، وكان ذلك على يد الرازي نفسه الذي أقحم الفلسفة على علم الكلام، ذلك أن ردود القاضي عبد الجبار علي أبي الحسن الأشعري بصدد إمكان رؤية الله يوم القيامة كانت مفحمة إلى حد اعترف الرازي أنه لا يمكن إقامة دليل عقلي على رؤية الله مع الإيمان بذلك، وقد استند تعليق الحكم العقلي إلى قول منطقي لأرسطو: إن القضايا المستقبلة لا يمكن الحكم عليها صدقاً أو كذباً.

مع أن الأمر يتعلق بالأخرويات التي هي بطبيعتها مباحث سمعية لا دخل للعقل فيها، فإن ذلك كان انتصاراً لدعاة الإيمان دون حاجة إلى جدل أو برهان، ذلك أن الأمر في جانب منه يتعلق بالتناقض الداخلي في موقف الرازي بين إقحام الفلسفة على علم الكلام من جهة، وبين تسليمه بأن لا حجة على إمكان رؤية الله يوم القيامة إلا الإيمان من جهة أخرى.

---

(1) إلجام العوام عن علم الكلام ـ الاقتصاد في الاعتقاد ثم إحياء علوم الدين المجلد الأول.

وجاء ابن خلدون ليعلن فك الرابطة بين الدين والفلسفة حين حكم بفساد الفلسفة، وأعلن بطلان أقوال منتحليها.

هكذا كان التوازي في مسار الصلة بين الدين والفلسفة في كل من الشرق والغرب على مرحلتين.

الأول: تماثل في سيادة النزعة الأفلاطونية والأفلوطينية على النزعة المشائية الرشدية متمثلة في الحكمة المشرقية لدى ابن سينا والغزالي في الشرق، وفي فلسفة سان أوغسطين في الغرب.

الثاني: فك الارتباط بين الدين والفلسفة في مظهرين متباينين:

في الشرق: الاكتفاء بالدين الإيماني والاستغناء عن الفلسفة؛ لأن الدين على حد تعبير ول ديورانت سلوى للكثيرين بينما الفلسفة ترف للأقلين. ولأن ذلك ـ وهو الأهم ـ كان مؤذناً بأن حضارة الإسلام إلى مغيب لا مكان فيه للتفلسف.

في الغرب: نمت بذرة القول بازدواجية الحقيقة بين الدين والفلسفة والتي حملتها فلسفة ابن رشد لتمتزج بما ذاع في عصر النهضة من أن الدين أساطير[1]، ولتتخذ الفلسفة مسارها نحو نزعة علمانية مستقلة عن الدين تزدهر فيه الفلسفة ويخفت صوت الدين.

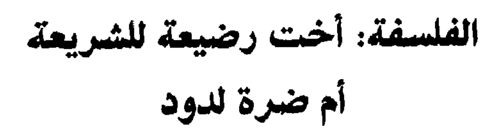
---

(1) أرنست رينان وترجمة عادل زعيتر: ابن رشد والرشدية ص 210 وما بعدها.

مراجع الباب الأول

1 ـ ابن رشد (أبو الوليد) وتحقيق عبد الرحمن بدوي
شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت 1984 .
2 ـ أرسطو وتحقيق سليم سالم: الجدل (تلخيص)
الهيئة المصرية العامة للكتاب.
3 ـ : فلسفة ابن رشد، وبه:
أ ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال
ب ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الله.
دار الآفاق الحديثة بيروت 1978 .
4 ـ رينان (أرنست) وترجمة عادل زعيتر: ابن رشد والرشدية.
دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي) 1957 .
زيدان (محمود فهمي): مناهج البحث الفلسفي
بيروت 1972 .
6 ـ العراقي (محمد عاطف): النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد
دار المعارف 1968 .
7 ـ فخري (ماجد): ابن رشد (فيلسوف قرطبة)
المطبعة الكاثوليكية بيروت 1960.
8 ـ قاسم (محمود): ابن رشد وفلسفته الدينية

مكتبة الأنجلو المصرية 1957 .
9 ـ كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ،
دار الكتاب المصري 1946 .
10 ـ Ross (Sir David):Aristotle



الفلسفة: أخت رضيعة للشريعة
أم ضرة لدود

(التوفيق بين الدين والفلسفة
بعد ابن رشد)

الفلسفة: أخت رضيعة للشريعة أم ضرة لدود ؟

- 1 -

ما من شك في أن ابن رشد قد دافع دفاعاً مجيداً عن الفلسفة ضد الضربات التي كالها لها المتكلمون بعامة والغزالي بخاصة، ومع ذلك فالسؤال المطروح هو: لماذا لم تصمد الفلسفة ولم يقدر لها البقاء إلى حد أن أغلب الباحثين يؤرخون نهاية الفلسفة الإسلامية أو بالأحرى فلسفة فلاسفة الإسلام بمذهب ابن رشد، هذا مع أن الشعار الذي رفعه فلاسفة الإسلام ألا وهو التوفيق بين الدين والفلسفة، كان لا بد أن يكفل للفلسفة البقاء إلى زمن أبعد من نهاية القرن السادس، فالسؤال المطروح هو لماذا لم يُجد دفاع ابن رشد بعدما أعلن أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، وأنهما متصاحبتان بالطبع متحابتان بالجوهر والغريزة.

الواقع أن ابن رشد قد أثار ثلاث قضايا في دفاعه عن الفلسفة ما كان لها أن تلقى قبولاً لدى الرأي العام الإسلامي سواء علمائه أو متكلميه أو محدثيه أو حتى من يهمهم أمر الفلسفة.

القضية: الدعوى الأولى: إن قضايا الفلسفة يقينية برهانية بينما قضايا الكلام ظنية جدلية، وأما الأقوال الخطابية فمجرد بلاغة من أجل إقناع العامة، ومع أن هذا التقسيم للقضايا إلى برهانية، وجدلية، وخطابية هو تقسيم لأرسطو، فإن الشارح الأكبر له قد حرف كلامه عن مواضعه، إذ لم يدع أرسطو إطلاقاً أن أحكام الفلسفة برهانية، وإنما هي جدلية، وإنما قصر الأحكام البرهانية على

الرياضيات لأنها تبدأ من أوليات هي مقدمات يقينية لا يعتريها الشك بحال، كما أنها من خلال استدلال محكم تنتهي إلى نظريات هي بدورها يقينية، هكذا كان ادعاؤه ببرهانية الأحكام الفلسفية تمويهاً لا ينطلي على أحد، ولا يوافقه على ذلك أشد المحبين للفلسفة.

الدعوى الثانية: قوله إن الفلاسفة هم « الراسخون في العلم » فهذا التعبير القرآني الذي وصف به الله سبحانه المتمكنين من تأويل متشابه الآيات، ومرة أخرى ما كان يمكن لأشد المحبين للفلسفة أن يوافق «فقيه قرطبة» على اعتبار الفلاسفة راسخين في تفسير القرآن، وهكذا خان ابن رشد التوفيق في استخدام هذا التعبير القرآني ليصف به الفلاسفة[1] أو ليعد الفلاسفة هم أهل التأويل.

الدعوى الثالثة: إن ابن رشد حين صال وجال ضد جميع الفرق الكلامية وبخاصة الأشاعرة، وحكم عليهم جميعاً بالتهافت في دفاعهم عن أصول الدين بما في ذلك أدلتهم على وجود الله وتوحيده، استثنى في ذلك أهل الظاهر، ولو أن هذا القول قد صدر من أحد علماء الظاهرية أو مذهب السلف لكان مقبولاً، أما أن يصدر عن فيلسوف أرسطوطاليسي بالدرجة الأولى، فإن هذا الاستثناء لم ولن يرضى عنه علماء الظاهرية في وطنه الذين تعمد إرضاءهم.

هكذا خان ابن رشد التوفيق في جميع دعاويه التي استند إليها من أجل الدفاع عن الفلسفة، ولم يعد كافياً أن يزيح عن الفلسفة ما ران عليها من غيبيات الأفلاطونية المحدثة كنظرية الفيض لتحمل لواء « العقلانية » لمن أراد أن ينتحلها رائداً ومرشداً.

وكان لا بد من طرح جديد للقضية بعد المأزق الذي تردت الفلسفة فيه مع استبعاد دعاوى ابن رشد الثلاث، لأنها لم تعد تجدي فتيلاً إن أريد للفلسفة الانتعاش، فكان أن اتخذت الفلسفة طريقين متباينين:

الأول: إعادة صياغة الارتباط بين الفلسفة والدين على نحو أفضل من

---

(1) لاحظ ما نسب إلى ابن عباس في تفسير الآية السابعة من سورة آل عمران (أنا من الراسخين في العلم الذي يعلمون تأويله) فهل كان إمام المفسرين ابن عباس من الفلاسفة ؟

دعاوى ابن رشد التي كان لا بد من التضحية بها، وقد تمثلت هذه الصياغة الجديدة في دور وسيط أو بالأحرى لقاح جديد بين الفلسفة والتصوف فيما عرف بالفلسفة الإشراقية.

الثاني: فك الارتباط بين كل من المنطق والفلسفة من جانب، والدين من جانب آخر نظراً لاختلاف طبيعة كل منهما.

الأول: إعادة صياغة الارتباط بين الدين والفلسفة: كان الغزالي قد نجح أمام الرأي العام الإسلامي في تصوير الفلسفة بخطر داهم يهدد العقيدة تهديداً خطيراً، وبخاصة بصدد موضوعين يتصلان بالألوهية وثالث متعلق بالأخرويات، أما بصدد الألوهية فالقول بقدم العالم ـ والقدم صفة ذات لله ـ والعلم الإلهي المنحصر في الكليات لارتباط الجزئيات بما هو حسّي، وأما بصدد الأخرويات فالقول بأن الحشر للأرواح دون الأجساد.

أقول: من أجل قيام فلسفة على وفاق مع الدين لا بد أن تتحاشى هذه الموضوعات لأنه لن يجدي من أجل التوفيق عبارات مموهة أقرب إلى السفسطة كالقول بأن العالم محدث حدوثاً أزلياً.

وهكذا تم تعديل مسار الفلسفة من الفلسفة « البحثية » إلى الحكمة الإشراقية القائمة على الذوق، ولا يعني ذلك أن الفلسفة من أجل بقائها واستمرارها قد ضحت بأهم مقوماتها؛ ذلك أن الحكمة المشرقية كانت قائمة وكامنة في فلسفة فلاسفة الإسلام السابقين على ابن رشد، وإنما اقتضى الأمر التضحية بالجانب المشائي، وترجيح الجانب الأفلاطوني الأفلوطيني باعتباره أكثر روحانية وأقرب إلى طبيعة الدين.

هكذا ساد المذهب الإشراقي مسيرة الفلسفة في المشرق منذ نشأته على يدي السهروردي (شهاب الدين ت 586 هـ) متجاهلة دفاع ابن رشد عن النزعة المشائية التي كانت في النزع الأخير. وتابع المسيرة بعد السهروردي كل من الأبهري (ت 663 هـ)، ونصير الدين الطوسي (ت 672 هـ)، والشهرزوري (ت 687 هـ) والعاملي (ت 1030 هـ)، إلى أن بلغت ذروتها على يدي

صدر الدين الشيرازي (ت 1050 هـ)، وهكذا قدر للفلسفة أن تصمد أكثر من أربعة قرون بعد ابن رشد بفضل التصوف.

الطرف الثاني: فك الارتباط بين كل من المنطق والفلسفة من جانب، والدين من جانب آخر.

1 ـ بين الدين والمنطق: مع أن الغزالي قد برأ المنطق من مخالفة الدين وحكم بأنه لا يتعلق بالدين سلباً ولا إيجاباً؛ بل دافع عن المنطق حين قضى بأنه لا يوثق بعلمه من لم يدرس المنطق فإنه ـ أي الغزالي ـ لم يتنبه إلى الصلة الوثيقة بين المنطق والميتافيزيقا، وأنه لا يتسنى عزل منطق أرسطو عن ميتافيزيقاه، فحين اشترط أرسطو في التعريف مثلاً أن يكون بالجنس والفصل، فقد كان ذلك تطبيقاً لنظرية الهيولى والصورة على التعريف، ذلك أن جنس اللفظ المعرف هو مادته وما الفصل إلا الصورة، فإذا كانت الهيولى في الطبيعة الأرسطية قديمة، فقد لحق المنطق القول بقدم موجود غير الله، وذلك ما يرفضه علماء المسلمين ومتكلموهم لأن القدم صفة ذات الله.

وحين ذهب أرسطو إلى أنه لا علم إلا بالكلي، فقد أثار إشكالاً لا يستهان به، لأن ذلك يعني أن علماً موضوعه الذات الإلهية غير جدير بأن يوصف بأنه علم، فهذا حكم لا يمكن السكوت عليه في حضارة كان لفظ العلم يعني بالدرجة الأولى العلوم الدينية.

ومن ثم كانت دوافع رفض المذهب السلفي للمنطق الأرسطي[1] .

2 ـ وبين الدين والفلسفة، وللاعتقاد بأن الدين يستند إلى الإيمان وحده جذور راسخة لدى جمهور المسلمين، وقد مكن لذلك رجال الحديث والفقهاء وجمهور علماء الدين إلى حد تحاملوا فيه على المتكلمين لأنهم أقحموا الجدل على الاعتقاد، ومع أن دواعي عملية تتعلق بالدفاع عن العقيدة ـ فضلاً عن دفاع كل فرقة عن أصول مذهبها ـ هي التي دعت إلى إقحام الاستدلال العقلي في

---

(1) ابن تيميه: الرد على المنطقيين.

مسائل الدين، فإن ذلك لم يشفع للمتكلمين، وظل علم الكلام مداناً من علماء الدين بعامة، ومذهب السلف والمحدثين بخاصة، وإذا كان قد قصد بذلك تنقية التدين من أي أساس غير الإيمان، فإن استبعاد الفلسفة أولى من استبعاد علم الكلام.

وحين جاهر الغزالي بالعداء للفلسفة، فإنه أضاف إلى ذلك دعوة المسلمين إلى التصديق والتسليم والسكوت وعدم الخوض في المتشابهات؛ بل ينبغي الإمساك، وعدم التعرض فيها بتأويل فضلاً عن لزوم الكف عن التفكير في المسائل الإلهية.

وبصدد التربية الدينية دعا إلى تنشئة الصبي على الاعتقاد من غير برهان؛ ذلك أنه من فضل الله على المسلم أن يشرح صدره للإيمان دون حاجة إلى حجة أو برهان، وإنما تتم تقوية الإيمان بتلاوة القرآن، ثم تعلم التفسير أو الحديث أو الاشتغال بالعبادات ومجالسة الصالحين، ثم مكن لدعوته حين عد التصوف وحده الدين الحق، وأنه سبيل اليقين من بين سبل الطالبين.

وحتى بعد أن مزج الرازي الآراء الكلامية بالمصطلحات الفلسفية، فإنه أثار إشكالاً أوقعه في تناقض مكن للقول بأن مسائل الدين من السمعيات التي لا مدخل للعقل فيها، ذلك أن ردود القاضي عبد الجبار على أبي الحسن الأشعري بصدد إمكان رؤية الله يوم القيامة كانت مفحمة إلى حد اعتراف الرازي ـ دفاعاً عن الأشعرية ـ بأنه لا يمكن إقامة دليل عقل على رؤية الله، ومع ذلك فيجب الإيمان برؤيته تعالى.

ومع أن الأمر متعلق بالأخرويات وهي بطبيعتها من المباحث السمعية التي لا مدخل للعقل فيها، فإن ذلك كان انتصاراً لدعوة الإيمان دون حاجة إلى جدل أو برهان[1].

وجاء ابن خلدون ليعلن فك الارتباط بين الدين والفلسفة حين حكم بفساد الفلسفة، معلناً بطلان أقوال منتحليها في فصل عقده عن الفلسفة.

---

(1) واستند في تعليقه الحكم العقلي إلى عبارة لأرسطو: إن القضايا المستقبلة لا يمكن الحكم عليها صدقاً أو كذباً.

ـ 2 ـ

إن الفيلسوف الذي شن حملة على المتكلمين باعتبارهم جدليين، ودافع عن الفلسفة مدعياً أنها برهانية، ارتد الأمر حول تقييم فلسفته من بعده، فلا تكاد تجد فيلسوفاً ـ إن في الشرق أو في الغرب لقي جدلاً حول إخلاصه في دعوته التوفيق بين الدين والفلسفة بمثل ما لقي ابن رشد.

ناصره في الغرب الأوروبي فريق من الرشديين الخلص وعلى رأسهم موسى بن ميمون من اليهود.

بينما اتهمه في دينه فريق آخر، ولم يأت الاتهام من قومه حتى يقال إنها دعوة رجعية شهدتها الفلسفة كثيراً في مسيرتها وإنما جاءه الاتهام من غير ملته، وبلغ الاتهام حداً غدت فيه الرشدية في بعض الأوساط المسيحية علماً على الإلحاد.

وطرحت ـ ربما لأول مرة في تاريخ الفلسفة ـ مشكلة ـ ازدواجية الحقيقية، وهكذا انبثق عن مقولة إن الفلسفة والدين مظهران لحقيقة واحدة الرأي المضاد، وهو أن الحقيقة الفلسفية تعارض الحقيقة الدينية، وبدلاً من تصور أن تكون الفلسفة خادمة مطيعة للدين أو لـلاهوت، فقد غدت ـ حسب الاتهام الموجّه إلى ابن رشد ـ لا تكترث بتعاليمه أو شريعته[1].

وبصرف النظر عن مدى صحة هذا الحكم على «فقيه قرطبة» فمما لا شك

---

(1) يقول إرنست رينان في كتابه ابن رشد والرشدية (ترجمة عادل زعيتر ص 266) تعليقاً على كتاب جيل الروم (أغاليط الفلاسفة): توارى ابن رشد الحقيقي خلف ابن رشد الزنديق الذي أنكر الخلق، والعناية الإلهية، والوحي، والمعجزات، والخلود، والبعث. أما عن ازدواجية الفلسفة فإنه من المجمع الديني وبأمر من البابا يوحنا الحادي والعشرين صدر مرسوم بابوي: عقاب أصحاب العقائد الضالة ـ ويقصد بهم الرشديين الذين يزعمون أن هناك من الأمور ما هو صحيح وفق الفلسفة مع أنها ليست كذلك حسب الدين كما لو كانت هناك حقيقتان متناقضتان، أي أن هناك حقيقة أخرى خلاف الكتاب المقدس في كتب الوثنيين الضالة: المرجع السابق ص 284 .

فيه أن فلسفته قد أثارت مواقف متباينة لدى اليهود والنصارى والمسلمين على السواء.

ففي اليهودية ظلت مدرسة « موسى بن ميمون » وفيّة لتعاليم ابن رشد وشروحه إلى حد أن احتل فيه الشارح مكانة المعلم الأول، وبلغت الرشدية أوجها في القرن الرابع عشر[1].

غير أن هذه المكانة تنهار فجأة حين يستيقظ علم اللاهوت اليهودي دفاعاً عن عقائد الخلق، والوحي، والخلود إزاء الفلاسفة مستعيناً في ذلك بأسلحة أفلاطون والغزالي وكان ذلك على يدي « ليويد هبرو » في كتابه « محاورات الحب » ذي المسحة الإشراقية المجافية للروح المشائية الرشدية[2].

أما في المسيحية فقد ساد الفكر الفلسفي في العصر الوسيط تياران متصارعان:

الأول: أفلاطوني أوغسطيني، والثاني: أرسطو طاليسي رشدي.

وانحاز اللاهوتيون إلى التيار الأول لما يتبناه من أفكار تتسق مع العقيدة المسيحية، ولما تسوده من مسحة صوفية إشراقية، فكان أن كال رجال اللاهوت أقصى الاتهامات لفلسفة ابن رشد، وحين أراد ميشيل سكوت (ت 1217 م) أن يعرّف اللاتين بفلسفة ابن رشد، اتهم بأنه فتح الباب لتيار من الفكر الزائغ، وأنه مهد الطريق أمام مفكرين يكتمون إلحادهم.

وهكذا ضم فريق المعارضين للرشدية نفراً من اللاهوتيين من أمثال هيوم الأفرني[3]، الإسكندر الهاليسي، والقديس بونا فانتورا[4]. والقديس ألبرت

(1) إرنست رينان وترجمة عادل زعيتر: ابن رشد والرشدية ص 191ـ206 ، تحت عنوان (اليهود يقبلون على ابن رشد).

(2) المرجع السابق ص 209 .

(3) وغدت الرشدية مذهباً يهدد مجد الخالق المتجلى في الخلق الحر، والعناية الإلهية المتصلة بالتجسد (رينان ص239، كرم ص133) وقد اعتبر أول خصم للرشدية وأشد مقاوم لها.

(4) ينكر القول بقدم العالم ويرى أن الاكتفاء بالفلسفة يشوه الحقيقة (كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية ص 143).

الأكبر[1] ثم القديس توما الأكويني[2] وإن قدر فيه البعض شروحه لمؤلفات أرسطو[3].

ولم يكن جوهر الخلاف بين الرشدية وخصومها حول قضايافلسفية، وإنما اتهم الرشديون من أساتذة جامعة باريس في القرن الثالث عشر بتبنيهم فكرة ازدواج الحقيقة، أي مناقضة الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية والذي قد قصد به التستر على الإلحاد.

وهكذا انتهت نظرية ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة إلى رد فعل معارض قوامه القول بازدواجية الحقيقة بدلاً من وحدتها.

ونمت بذرة القول بازدواجية الحقيقة بين الدين والفلسفة لا على نحو يؤذن بإدانة الفلسفة على نحو ما أراد اللاهوتيون، وإنما على نحو يتهم فيه الدين بأنه أساطير، ومكنت النزعة العلمانية من إبعاد الدين عن جميع جوانب الفكر والحياة، وعلا صوت العلم وخفت صوت الدين.

على أنه من الظلم أن يتهم فقيه قرطبة بأنه مسئول عن ذلك، أو بأنه كان يبطن غير ما يظهر، حين دعا إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، غير أن الواقع لا يعترف بالنوايا الحسنة.

هكذا كان في مسيرة الصلة بين الدين والفلسفة في كل من الشرق والغرب على مرحلتين:

الأولى: تماثل في سيادة النزعة الأفلاطونية الأفلوطنية على النزعة المشائية ممثلة في الحكمة المشرقية في الشرق وفي فلسفة سان أوغسطين في الغرب.

---

(1) أمور اللاهوت تتعارض مع قضايا الفلسفة، لأن اللاهوت يقوم على الوحي دون العقل غير أنه يمكن استخدام الفلسفة لخدمة اللاهوت (كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية ص 164).

(2) مع تأثره بابن رشد في شروحه على كتب أرسطو، فقد اختلف معه في مسألة وحدة العقل (المرجع السابق ص 169، 1942، رينان ص 251).

(3) إرنست رينان: ابن رشد والرشدية ص 278، تحت عنوان الرشدية في جامعة باريس.

الثاني: فك الارتباط بين الدين والفلسفة إما بالاستغناء عن الفلسفة في المشرق، وإما بإعلان ازدواجية الحقيقة بين الدين والفلسفة لتتخذ الفلسفة مساراً مستقلاً نحو نزعة علمانية مستقلة عن الدين تزدهر فيه الفلسفة ويخفت صوت الدين.

تعقيـــب:

من الخطأ الظن أن هناك خصومة بين الدين والفلسفة، حقيقة أن الطبيعتين مختلفتان، حيث يقوم الدين على الإيمان وينهي عن الجدل، بينما تستند الفلسفة إلى الاستدلال وتنأي عن سرعة التصديق، ومحل الدين القلب بينما محل الفلسفة العقل، ومع ذلك لِمَ لا يتعايشان تعايش القلب والعقل في الجسد الواحد في توافق وانسجام، ولم آل أمر مقولة التوفيق بين الدين والفلسفة إلى إخفاق إن في الشرق الإسلامي أو في الغرب المسيحي.

ومن ناحية أخرى فإن من دواعي السخرية أن يتهم قاضي قرطبة في عقيدته؛ فيقال عنه إنه كان يبطن الإلحاد حين كان يظهر المصالحة بين الحكمة والشريعة.

ولفهم أسباب هذا المصير المحزن لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة لا بد من تحري أسباب هذا الإخفاق، ويقتضي الأمر لذلك نقل القضية برمتها من دائرتي الدين والفلسفة إلى دائرة فلسفة الحضارة.

في كل حضارة مكامن قوة ومواطن ضعف، مكمن القوة في الحضارة الإسلامية في الدين، عنه انبثقت كل مظاهر الحضارة، وبه كان قوتها إبان ازدهارها، فضلاً عن أن عقيدة التوحيد الخالص تمثل ذروة ما بلغته البشرية في مسيرة العقيدة.

وموطن الضعف في الحضارة الإسلامية في السياسة سواء على مستوى الفكر أو مستوى التاريخ، (لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة: أول نقضها الحكم وآخرها الصلاة)، ولقد نقضت عروة السياسة فلم تصمد الخلافة الراشدة إلا ثلاثين عاماً ليدوم بعدها الملك العضوض.

ومكمن القوة في حضارة الإغريق في السياسة، فلم تكن أثينا مدرسة لكل بلاد الإغريق ـ كما قال عنها بيركليس ـ فحسب بل إنها كانت معلمة البشرية جمعاء في ممارسة الديمقراطية، وفيما قدمه أرسطو في كتابه «للسياسة» للنظريات وآراء خالدة إلى يوم الناس هذا.

وموطن الضعف في حضارة اليونان في الدين، إذ لم يكن له أي دور في تشكيل حياة الإغريق أو تنظيم سلوكياتهم، فضلاً عن افتقاره إلى أي مقوم لأي دين وأعني به القداسة، فقد كان آلهة اليونان موضع سخرية وتهكم واستهزاء في الكوميديا الهزلية وعلى مسارحهم.

لا ضير أن نوافق الكندي بأن نأخذ من الأمم القاصية عنا، ولكن ماذا أخذ فلاسفة الإسلام عن اليونان؟ من التعمية تعميم القول بأنهم اقتبسوا الإلهيات بينما تجاهلوا ـ باستثناء الفارابي ـ فلسفة السياسة، لقد استبدلوا بذى الجلال والإكرام محركاً لا يتحرك، ولا يعني بالعالم ولا يعرف من أمره شأناً، فكان مثلهم في ذلك كمثل من أراد أن يحسن نسل إناث حيواناته، فاستورد لها العجاف الهزال من الذكور، والعبرة بالمسميات لا بالأسماء، فلن يعلي من شأن ميتافيزيقا اليونان أن تتسم باسم الحكمة متخذة شعار التوفيق.

لقد كان أولى بفلاسفة الإسلام ثم أولى أن يغترفوا من فلسفة السياسة عند اليونان، وأن ينهلوا من كتاب السياسة عند أرسطو الذي تجاهلوه وكأنهم لم يسمعوا عنه، اذن لارتقوا بالفكر السياسي الإسلامي، وقدموا أعظم إسهام إلى حضارة الإسلام.

إنه من عوامل تعثر الحضارات أن يفتقر المفكرون ويفتقدوا البصيرة النافذة؛ فلا يميزون بين ما هو إرث أو تراث عام للإنسانية يغرفون منه، وبين ما هو من خصائص حضارة معينة، لقد غرسوا في بيئتهم بذوراً لم يتهيأ المناخ ولا التربة للنمو فيها، فكان لا بد أن تخفق بل تفلس مقولة التوفيق بين الدين والفلسفة.



الباب الثاني

في الفلسفة العامة

الفصل الأول: في فلسفة التاريخ

. وقائع التاريخ بين المصادفة والحتمية

الفصل الثاني : في فلسفة الدين

. مذهب الدين الطبيعي

. الإيديولوجية بين الفلسفة والدين

الفصل الثالث: في فلسفة السياسة

. اعرف نفسك

. بين ديمقراطية أثينا ودكتاتورية إسبرطة

الفصل الرابع: في العلم العربي

. الكيمياء وجابر بن حيان.



الفصل الأول

وقائع التاريخ بين المصادفة والحتمية[1]

المصادفة والحتمية حدان متنافران متعارضان، تفترض الأولى مفاجأة غير متوقعة دون علة ظاهرة، بينما تنطوي الثانية على القسر والإكراه بموجب قوانين ثابتة في عالم الطبيعة، وبموجب مسار مرسوم، وإيقاع منتظم، وتقدير مسبق في عالم الإنسان.

وبين المصادفة والحتمية تتفاوت أحكام المؤرخين وفلاسفة التاريخ على وقائعه وحوادثه، غير أنه إن كان بين المؤرخين من يقول بالحتمية، فإنك لن تجد بين فلاسفة التاريخ من يتبنى القول بالمصادفة؛ إذ يتفق هؤلاء ـ مع اختلاف نظرياتهم في تفسير مسار التاريخ ـ على أن في مسيرة إيقاعاً منتظماً كامناً خلف حوادثه التي تبدو للنظرة السطحية فوضى وتصرفات حمقى، هذا الإيقاع المنتظم قد يكون بموجب قانون لازم لدى أصحاب نظرية التعاقب الدوري للحضارات، أو بموجب تقدير لازم لدى القائلين بالعناية الإلهية في مسيرة التاريخ، وما الحروب التي تبدو نزقاً وطيشاً وحُمقاً إلا أمر حتمي؛ لأنه كتب على الجنس البشري ألا يتقدم إلا من خلال صراع، إذ السكون أو السلام إنما يعني الموت كما قال هيرقليطس.

---

(1) نشر بمجلة الحكمة ـ قسم الفلسفة والاجتماع ـ كلية التربية ـ الجامعة الليبية ـ العدد الثالث ـ السنة الثانية اكتوبر 1978 .

يمكننا أن نصنف المؤرخين القائلين بدور المصادفة في المسيرة التاريخية إلى فئات ثلاث:

الفئة الأولى: القول بالمصادفة للرد على فلاسفة التاريخ القائلين بالحتمية:

ولقد عبر المؤرخ البريطاني فيشر عن هذا الموقف؛ فاستهل كتابه في « تاريخ أوروبا » بالقول: لقد حُرمت من لذة فكرية حين لم أفطن إلى ما فطن إليه من هم أكثر علماً وحكمة؛ إذ رأوا في التاريخ حكمة مرسومة، وإيقاعاً منتظماً، وقالباً محتوماً مسبقاً للوقائع، أجل لقد غاب عن إدراكي هذا التناسق بين العناصر الثلاثة، ذلك أنني لا أرى إلا مفاجأة تلو مفاجأة كموجة تلاحق موجة[1].

هكذا ينفي فيشر عن المسيرة التاريخية تفسيرات فلاسفة التاريخ الذين يتصورون مسار التاريخ حكمة رسمتها العناية الإلهية مثل سان أوغسطين وجاك بوسويه، أو إيقاعاً منتظماً كما يرى كل من كانط وهيجل، أو حتمية تاريخية سواء أكانت لازمة عن تحكم علة أساسية في مساره كتفسير ماركس، أم كانت نتيجة تبني القول بالتعاقب الدوري للحضارات لدى شبنجلر.

الفئة الثانية: القول بالمصادفة للرد على أصحاب النزعة الطبيعية من المؤرخين « أنف كليوباتره »:

المؤرخون من ناحية نهج التاريخ فريقان: فريق يرى أن يحتذي التاريخ حذو العلوم الطبيعية ليحرز مثل ما أحرزته هذه العلوم من تقدم، وذلك بتبني المنهج الاستقرائي بشيء من التعديل اللازم كي يلائم علم التاريخ، وأن على المؤرخ أن يجمع أكبر قدر من الوقائع المتعلقة بموضوع بحثه حتى يصل إلى أحكام عامة أشبه بالقوانين الكلية التي تمكنه من التنبؤ بما سيقع في مستقبل الأحداث.

ولكن فريقاً آخر من أصحاب النزعة التاريخية عارضوا ذلك بدعوى

(1) Fisher (H.A.L.): History of Europe, Vol.I, P.7

خصوصية علم التاريخ، وتميزه عن العلوم الطبيعية، فإذا كان الفريق الأول قد تبنى القول بأن هناك « طبيعة » في التاريخ، كما أن هناك تاريخاً في الطبيعة، فإن الفريق المعارض القائل بخصوصية علم التاريخ قد ذهب إلى أنه بينما الطبيعة عالم الحتمية، فالتاريخ عالم الحرية طالما أن موضوعه الإنسان الذي يتمتع بحرية الإرادة بخلاف الظواهر الطبيعية.

وليس أدل على انفراد التاريخ بطبيعة تميزه من أنه يحدث أحياناً في التاريخ أن تقع أضخم الأحداث بسبب أتفه الأسباب، تشير كتب تاريخ مصر الحديث مثلاً إلى واقعة مشاجرة بين مالطي وحمّار مصري في الاسكندرية كسبب مباشر لاحتلال إنجلترا مصر عام 1882 ، كذلك أشار ونستون تشرشل إلى موت الكسندر ملك اليونان في خريف 1920 من عضة قرد مدلل، وما أعقب ذلك من سلسلة من الحوادث المفجعة بقوله: إن ربع مليون شخص قد ماتوا بسبب عضة قرد.

وقد اصطلح على تسمية السبب التافه المؤدي إلى الحوادث المفجعة «بأنف كليوباترة» إشارة إلى عبارة الفيلسوف «باسكال»: (لو كان أنف كليوباتره أقصر لتغير وجه الأرض كله) Le nez de cléopatre, S'il eut été plus court, toute la face de la terre aurait changé.

وترجع القصة إلى هيام أنطونيو بكليوباترة ـ أو بالأحرى بأنفها ـ فلما هربت في موقعة إكتيوم البحرية، تبعها عشيقها فخسر المعركة أمام أكتفيوس بعد أن ترك جنوده وأصدقاءه من أعضاء مجلس الشيوخ في روما، وهكذا قرر أنف كليوباترة مصير الدولة الرومانية آنذاك.

الفئة الثالثة: القول بالمصادفة « أو الحظ العاثر » لتبرير الهزيمة أو الفشل:

جاء القول بالمصادفة من المؤرخين المعارضين لفلسفة التاريخ حيناً، ثم جاء من فريق من المؤرخين يعارضون منهج العلم الطبيعي في مجال التاريخ حيناً آخر، ولكن القول بالمصادفة يصدر أحياناً ممن شاركوا في صنع الأحداث التاريخية وكانت الهزيمة مصيرهم، ذلك أن المهزوم أو الفاشل لا يريد أن ينسب

هزيمته أو فشله إلى أخطاء وقعت منه، فيتستر وراء القول بأن المسألة «حظ».

ولقد أشار المؤرخ جيبون « إلى أن اليونانيين كانوا يواسون أنفسهم في هزيمتهم أمام الرومان إلى حظهم العاثر، فلو لم يمت الإسكندر شاباً لقهر الغرب ولأصبح الرومان رعايا لملوك اليونان، ولم يجد تروتسكي مبرراً لهزيمته في الصراع الدائر بينه وبين ستالين في خريف عام 1922 إلا ما أصابه من حمى عقب رحلة لصيد البط البري إذ يقول: يمكنك أن تتوقع ثورة أوحرباً، ولكن من المستحيل أن تتنبأ بالنتائج التي ترتبت على رحلة في الخريف لصيد البط البري، ولم يجد صحفي مصري كبير تبريراً لنكسة 1967 إلا تشبيه الهزيمة بحادثة دهم ترام أو سيارة لطالب متفوق أثناء ذهابه إلى اللجنة صباح يوم الامتحان!».

لا غرو أن يصف سارتر مثل هذه التبريرات بالإفلاس الفكري، وأن حال القائل بالحظ العاثر في تفسير الهزيمة كحال الطلبة الفاشلين الذين يعللون رسوبهم بسوء الحظ، ويشبهون الامتحانات بأوراق اليانصيب.

ننتقل إلى الطرف المقابل للقضية، وأعني به الحتمية، والحتمية درجة من درجات التعليل؛ ذلك أن المصادفة تعني أن الحوادث التاريخية تقع لأسباب عرضية، بينما تفترض الحتمية العلاقة الضرورية بين الأحداث وأسبابها.

والتعليل بدوره على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: تعليل يميز علم التاريخ عن مجرد التقويم:

التاريخ بدون تعليل مجرد سرد وأخبار، ومن لا يعلل الحوادث التاريخية فهو مجرد راوٍ أو إخباري، إذ لا يكفي أن نعرف ما وقع وإنما كيف وقع، ولِمَ وقع، إن السرد أو الإخبار مجرد تقويم يشكل نصف التاريخ ولا يكتمل إلا بالنصف الآخر وهو التعليل، ولقد شكل التعليل البداية الحقة لعلم التاريخ، ولقب هيرودوت بأبي التاريخ، لأنه لم يكتف بسرد حروب اليونان والفرس؛ وإنما تجاوز ذلك إلى بيان أسباب الحروب بينهما، فقدم تحليلاً لاختلاف مظاهر الحضارة والفكر لدى كل منهما مما يفسر حتمية الصراع بينهما.

هذه أدنى مراتب التعليل ـ لأنه يقف عند الحوادث أو الوقائع الجزئية ـ

ولكنه ألزمها كي يصبح التاريخ علماً.

الدرجة الثانية: تعليل يجعل من التاريخ علماً كالعلوم الفيزيائية:

أراد فريق من المؤرخين أن يحرز التاريخ ما أحرزته العلوم الفيزيائية من تقدم، فطالبوا بتطبيق الاستقراء ـ منهج هذه العلوم ـ على التاريخ، يقول همبل: يستطيع المؤرخ أن يفسر اغتيال يوليوس قيصر تماماً كما يفسر الجيولوجي زلزالاً[1]، ذلك أن منطق التفسير واحد في كل من التاريخ والعلوم الفيزيائية.

يهدف أصحاب النزعة الطبيعية من ذلك إلى تحقيق هدفين:

الأول: الوصول إلى أحكام كلية في التاريخ كما هو حاصل في العلوم الفيزيائية حيث القوانين العامة.

الثاني: إمكان التنبؤ بما سيقع من أحداث على غرار التنبؤ العلمي في مجال العلوم الفيزيائية، وبذلك لا يقف التاريخ عند تفسير الماضي، وإنما يتجاوز ذلك إلى الإفادة منه في المستقبل.

حقيقة لا يطمع التاريخ أن يصل في التنبؤ إلى دقة العلم حيث علاقة الحتمية بين العلة والمعلول إلى حد يمكن صياغتها في صيغة دالة رياضية، ولكن يمكن أن يكون التنبؤ طويل الأمد واسع المدى.

الخلاف بين أصحاب النزعة الطبيعية وخصومهم اختلاف متعلق بمنهج علم التاريخ، وقد واكب ذلك تعديل في موضوع العلم من التأريخ لأفراد إلى التأريخ لحضارات، وذلك منذ أعلن فولتير صيحته: لو سألت أي هؤلاء أعظم: الإسكندر أم تيمورلنك أم كرمويل، لأجبت: أن إسحاق نيوتن هو أعظمهم جميعاً، ذلك أننا نجد أنفسنا ملزمين أن نحني رؤوسنا إجلالاً إلى ذلك الذي فسر الكون لا إلى أولئك الذين يشوهونه.

وفي التأريخ للحضارات يجد المؤرخ نفسه ملزماً أن يقدم ترابطاً علياً بين مظاهر الحضارة فكرية، ودينية، واجتماعية، وفنية، واقتصادية، وسياسية، إذ تشكل

---

(1) Hempel (K.): The Functions & General Laws in History, P.21.

جميعها نسيجاً مترابطاً، وبنية متكاملة تتفاعل فيها أوجه النشاط البشري وأنظمته المختلفة جميعاً.

هكذا تدرج التعليل في التأريخ من تعليل جزئي لواقعة مفردة إلى تعليل أكثر شمولاً لمختلف المظاهر، وبذلك غدا التاريخ علماً للحضارة.

الدرجة الثالثة: تجريد الوقائع من مادتها التاريخية كي تستحيل إلى فلسفة: « فلسفة التاريخ » و « الحتمية التاريخية »:

يتحدد علم التاريخ بخضوع قضاياه إلى مقولات ثلاث: الفردية والزمان والمكان: فقولنا: غزا نابليون مصر 1798 قضية تاريخية لأنها تحددت فرداً وزماناً ومكاناً.

أما فلسفة التاريخ فإنها ترفض هذه المقولات الثلاث لتستبدل بها الكلية أو التاريخ العالمي Universal History والتعليل بعلة واحدة في أغلب نظريات فلسفة التاريخ.

الاختلاف بين التاريخ وفلسفة التاريخ اختلاف جوهري مما حدا بالمؤرخين إلى رفض فلسفة التاريخ؛ ذلك أن فلسفة التاريخ تقوم على مبدأين مرفوضين من المؤرخين.

الأول: الكل سابق على الجزء، والوحدة تسبق الكثرة سبقاً عقلياً: إننا لا نتدرج من الكثرة إلى الوحدة أو من الجزئيات إلى الكليات كما هو الحال في الاستقراء، ولكن فلسفة التاريخ تدعي أن للكل من الخصائص ما ليس لمجموع أفراده أو أجزائه، فإذا كان كل الطائر (أي الطائر ككل) يطير، فإن مجموع أجزائه لا تطير؛ ذلك أن الكائن الحي ليس مجرد مجموع أجزائه، وفي علم الاجتماع المجتمع سابق على الفرد ومن ثم فإن الأسرة لا الفرد هي الخلية الأولى للمجتمع، في ضوء ذلك يمكن أن يفهم عبارة نابليون: إثنان من المماليك يمكنهم هزيمة ثلاثة من الفرنسيين، ولكن ألفاً من الفرنسيين يمكنهم هزيمة ألفٍ وخمسمائة من المماليك.

الثاني: سبق العلة على المعلول: هذا مبدأ غريب في التاريخ، لأن منهجه

استردادي أي أن التعليل فيه بعدي وليس قبلياً.

قد يرفض المؤرخون هذين المبدأين في مجال علم التاريخ، ولكن ذلك لا يحول دون الاعتراف بمشروعية فلسفة التاريخ كعلم مستقل يدعي وجود مبدأ مفارق متجاوز للزمان وللمكان، محلق فوق الوقائع مفترض خضوعها جميعاً له.

ولا مجال للقول بالمصادفة أو حتى الإرادة الحرة للإنسان في فلسفة التاريخ، فما أفعال الشخصيات التاريخية التي تبدو في ظاهرها ناجمة عن سلطة مطلقة أو إرادة حرة إلا تروس في عجلة لا تملك من أمر حركتها شيئاً، في ضوء ذلك يمكن أن يفهم اتفاق نظريات فلسفة التاريخ ـ على إختلافها ـ على تبني مبدأ الحتمية، ولنستعرض بعض عبارات فلاسفة التاريخ الدالة على الحتمية: يقول ابن خلدون: إذا كانت الدولة في دور انحطاطها أو هرمها كان ذلك كالهرم في الإنسان أمراً طبيعياً لا يتبدل، وحتى إذا تدارك بعض أهل الدول ذلك التدهور بالإصلاح، فإن الأمر لن يزيد عن ومضة المصباح قبل انطفائه توهم أنها اشتعال وهي انطفاء... ولكل أجل كتاب[1].

ولقد تنبأ شبنجلر في كتابه «تدهور الغرب» بحتمية انهيار الحضارة الأوروبية كما انهارت من قبل سائر الحضارات، ويستحيل تجديد شباب هذه الحضارة، كما يتعذر استرجاع شباب الكائنات العضوية، ولا يمكن أن نفعل شيئاً إذا كنا قد ولدنا في أول شتاء هذه الحضارة، إنها ليست أزمة طارئة ولكنها مأساة لا يمكن تجنبها إذ لا مفر من هذا المصير[2].

وإن كان كل من ابن خلدون وشبنجلر قد عبر عن الحتمية في المسيرة التاريخية وفقاً لنظريتهما في التعاقب الدوري للحضارات، فإن هيجل قد عبر عن الجبرية في تصرفات الشخصيات التاريخية، إنه بينما تبدو أفعال هذه الشخصيات حرة فإن المبدأ الكامن وراء تصرفاتهم يتصف بالضرورة، قد يتصرف البطل بحرية ولكن مصالح الأفراد وبطولاتهم ليست إلا خيوط غزل في

---

(1) ابن خلدون وتحقيق علي عبد الواحد وافي: المقدمة جـ 2 ص 644.

(2) د. أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ ص 257، د. عبد الرحمن بدوي: شبنجلر.

نسيج عام هو هدف « الروح » في التاريخ، لقد كان قيصر على سبيل المثال في صراع مع خصومه، الباعث على الصراع لديه الحرص على مركزه، ولدى خصومه السيادة على المقاطعات، ولكن انتصاره وإن حقق وحدة الإمبراطورية الرومانية متمثلاً في حكم الفرد، فإن ذلك كان أمراً حتمياً لا لبلده فحسب بل لتاريخ العالم في تلك الحقبة من الزمان، وإنه وإن حقق مصلحة شخصية فقد حقق أيضاً ـ عن غير وعي منه ـ إرادة روح العالم[1].

ولا مجال لتطبيق المعايير الأخلاقية على الشخصيات التاريخية، فهذه أحكام عرضية لا تمس صميم ما هو حادث في التاريخ، فإذا كان الله مالك العالم فإن مجال ملكه الحق هو التاريخ، وذلك هو حكمه فيه.

ولكن هذه النزعة الميتافيزيقية في التفسير لم ترق ماركس ولا الماركسيين مع تسليمهم بالحتمية التي ردوها إلى منطق الجدل، يقول لينين: إن العالم بأسره يسير وفقاً لإيقاع الجدل الذي لا يفلت من قبضته القوية شيء لا في العالم المادي ولا في العالم الروحي، إنه ليس الشوفان وحده هو الذي ينبت وفقاً لإيقاع منهج الديالكتيك؛ بل أن الإشتراكيين الروس حين يختلفون ويقتتلون فذلك تبعاً لهذا المنهج نفسه[2].

تعقيـــب:

البواعث إلى تبني مبدأ المصادفة متباينة، ولا أظن أن أحداً يوافق منطق الفاشلين في تسترهم خلف المصادفة، لأنه مجرد تبرير وليس تفسيراً، أما منطق الفئتين الأولى والثانية فقد ورد على سبيل المعارضة ولم يأت ابتداءً أو اعتناقاً لمبدأ، فلا يقصد المعارضون للنزعة الطبيعية أن يجعلوا مسار التاريخ كله سلسلة من المصادفات بحيث يتعذر التعليل؛ وإنما يهدفون إلى بيان استحالة استخلاص أحكام كلية من مثل هذه الحالات الفردية، هل يقال مثلاً إن القادة يخسرون المعارك لهيامهم بملكات حسناوات، أم أن الدول تنهار لأن الملوك

---

(1) Beradsley (M.): European Philosophers from Descartes to Nietzsche, P. 565.

(2) Fundamentals of Marxism-Lininism, P. 59.

يحتفظون بقرود مدللة، كما يهدف المؤرخون عموماً إلى معارضة فلسفة التاريخ ونزعتها إلى الأحكام الكلية والعلل العامة؛ ذلك أن المصادفة ستظل استثناءً في تفسير وقائع التاريخ، ولا يتسنى لها أن تصبح قاعدة: وحتى إذا لم نوافق ديمقريطس على الأقل بأن المصادفة لفظة نستتر خلفها لجهلنا بالعلة، لأن بعض الحوادث الضخمة قد تقع لأسباب تافهة، ومعظم النار من مستصغر الشرر، فإن المصادفة ستظل كما فسرها أرسطو لقاء عرضياً بين سلسلتين متقاطعتين من الوقائع، كلقاء الدائن بالمدين في السوق بالعرض لا بالذات.

على أن المشكلة أشد تعقيداً إن اقترنت بدور الأشخاص في صنع التاريخ سواء حققوا لأوطانهم المجد والانتصار أو الكوارث والنكسات، هل كان يمكن أن يقع ما وقع لو تصورنا غيابهم من مسرح الأحداث، وقد يكون اعتلاؤهم للسلطة مصادفة، إن أزمة الخليج تضغط على أفكارنا بل على أنفاسنا ليل نهار فهل يمكن تصور أن يقع كل ما وقع لو لم يصل حاكم العراق الحالي إلى رأس السلطة؟ وقد كان يمكن ألا يصل لولا قرابته للحاكم السابق عليه، والذي عيّنه في مركز قوة أمكنه بعد ذلك من الإطاحة به؟ ستظل المشكلة قائمة بين الذين يؤكدون دور الفرد في صنع التاريخ، وبين القائلين بأن الشخصيات التاريخية إنما هي محصلة عوامل اجتماعية وحضارية في أوطانهم[1].

ومن ناحية أخرى يبدو القول بالحتمية التاريخية باعثاً على التشاؤم فضلاً

---

(1) ومن ثم فإن ظهور حاكم العراق الحالي بطغيانه وجبروته إنما هو محصلة عدة عوامل داخلية وخارجية، داخلية كالنزعة الفاشية في حزب البعث فضلاً عن الدكتاتورية العسكرية التي سادت معظم دول العالم الثالث والتي تستتر وراء لفظ الإشتركية والتي هي في حقيقتها رأسمالية الدولة لتتاح لها الهيمنة السياسية والإقتصادية، هذا إلى جانب ثراء العراق باعتبارها دولة بترولية مما اتاح للسلطة فيها الإنفاق الشديد على تكديس الأسلحة، وخارجية كمافيا تجارة السلاح والتي كادت تصاب بكساد بعد الاتفاق بين الكتلتين الشرقية والغربية فضلاً عن السيطرة الأمريكية، ومن ثم فإن ظهوره هو إفراز لهذه العوامل، ولو لم يظهر لأفرزت هذه العوامل بديلاً عنه يؤدي نفس الدور، ومن ثم كثر الحديث عن نظام جديد للأمن بعد حرب الخليج.

عن إلغائه لحرية الإرادة ولدور الأبطال في صنع التاريخ، وذلك ما قد يستخلص من نظريات فلسفة التاريخ؛على أنه ليست كل نظريات التاريخ باعثة على التشاؤم، فإن صدق هذا على نظرية التعاقب الدوري للحضارات لدى ابن خلدون وشبنجلر، فإنه لا يصدق على نظرية العناية الإلهية.

ولفلسفة التاريخ وجه آخر أشد إشراقاً؛ إذ تتفق جميعاً على أن للتاريخ ظاهراً وباطناً، ظاهرُه تلك الحوادث والوقائع التي هي موضوع علم التاريخ، والتي تدل على حماقة الإنسان وعبثيته في تلك السلسلة المتصلة من الحروب التي لم يخل منها قرن من الزمان، بينما باطنه إيقاع منتظم إلى غاية محمودة بموجب الحكمة الإلهية التي أرادت للإنسان ألا يتم تقدمه إلا من خلال صراع، فالحروب اذن تهييء للأمم نسيجاً أكثر تطوراً وأنظمة أشد رقياً، وإلا لكانت البشرية في يوم الناس هذا كما كانت في عصر الغابة أكثر بدائية وتأخراً، فالحرب أب الأشياء جميعاً، ولو كان السلام الدائم كما تمنى هوميروس، لكان الموت على حد تعبير هيرقليطس، يدلك على هذا ما بلغته كل من المانيا واليابان بعد هزيمتهما المنكرة في الحرب العالمية الثانية، فهل كان يمكنهما أن يبلغا ما بلغا لولا هذه الحرب.

وهل تكشف أزمة الخليج بكل ما أصابت به الدول العربية من كوارث سياسية، ونكبات إقتصادية عن نظام جديد للأمن يحقق لشعوبها قدراً أفضل من الديمقراطية والعدالة الإجتماعية، فضلاً عن أن تنعم بحقوق الإنسان ؟ هذا ما نتمناه وهو ما تقول به فلسفة التاريخ.

الفصل الثاني

في فلسفة الدين

مذهب الدين الطبيعي[1] Deism

- 1 -

أثير في الفترة الأخيرة جدل فكري حول العلمانية واشتقاقها اللغوي من العالم لا من العلم، ودلالتها الفكرية من فصل بين الدين والدولة لدى من ينكرون ذلك من أصحاب الاتجاهات الإسلامية، ومن مظهر لغزو ثقافي لدى أصحاب هذه الاتجاهات من جهة، ولدى من يعارضون التدخل الغربي بعامة، والأمريكي بخاصة من جهة أخرى.

ولست أريد أن أدلي بدلوي في هذا الموضوع، ولكني أريد أن أطرق موضوعاً وثيق الصلة بنشأة العلمانية في أوروبا، وأعني به مذهب الدين الطبيعي الذي يرجع إلى مجموعة من الكتاب أو المفكرين ظهروا في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

ولما كان هذا المذهب قد ظهر باعتباره رد فعل لروح العصر الوسيط في أوروبا وسيطرة الكنيسة على شتى مظاهر الفكر كالفلسفة، والعلم، والأدب، والفن،

---

(1) نشر في العدد التذكاري عن الدكتور زكي نجيب محمود: فيلسوفاً وأديباً ومعلماً الصادر عن جامعة الكويت كلية الآداب 1987 .

بل وشتى مظاهر الحياة الإجتماعية، والإقتصادية، والسياسية، فإنه ينبغي أن نتلمس أهم ملامح هذه الروح التي كانت سائدة حيناً من الدهر بلغ ألف عام حتى يتسنى تتبع أهم مظاهر ذلك المذهب الذي أطلق عليه الدين الطبيعي.

الأول: اقتران التدهور الحضاري في أوروبا في العصر الوسيط بسيطرة الكنيسة على الدولة وعلى مختلف مظاهر الفكر؛ تلك السيطرة التي أرسى قواعدها سان أوغسطين (ت 430 م) في كتابه «مدينة الله» والذي هدف منه إلى سيطرة الكنيسة باعتبارها ممثلة للحياة الروحية على الدولة التي تمثل الحياة المادية أو الخيرات الدنيوية.

ومع أن الهدف من تأليف كتاب «مدينة الله» هو الدفاع عن المسيحية ضد ما أشاعه الوثنيون بعد استيلاء القوط على روما عام 410 م أن ذلك نتيجة تخلي الرومان عن دياناتهم القديمة التي تمجد آلهة قومية واعتناقهم ديناً يدعو إلى عدم مقاومة الشر، ومع أن ذلك الهدف يجعل للكتاب قيمة مرحلية؛ فإنه قدر للآراء الواردة فيه أن تسود على مدى عشرة قرون، ويرجع الأمر في ذلك إلى اعتبار آخر كان سبباً مباشراً لكل السلبيات والمآخذ على العصر الوسيط.

الثاني: ظهور طبقة نصب أفرادها من أنفسهم حماة الدين والمفسرين الوحيدين لتعاليم صاحب الرسالة، وباسم الدين أصبح رجال الكنيسة أشد الطبقات ذات الامتيازات تسلطاً وعلواً، وكان أن اتسعت شقة الخلاف بين تعاليم صاحب الرسالة وبين اتجاهات هذه المؤسسة الدينية؛ ليس فحسب لأنها أضحت أكثر الطبقات ثراء في دين يعلن أن دخول غني في ملكوت الله أصعب من أن يلج الجمل في سم الخياط، وإنما لأن الخلاف قد بلغ حد التناقض الذي لا مجال للتوفيق فيه، وإلا فأين كانت الحروب الصليبية التي أججت نيرانها الكنيسة من دعوة صاحب الرسالة: أحبوا أعداءكم، أحسنوا إلى مبغضيكم؟ وأين كانت محاكم التفتيش التي نصبت للمخالفين في الرأي من قول المسيح «كما تدين تدان»؟ وأين صكوك الغفران من مثل يسوع المسيح: مجاناً أخذتم فمجاناً أعطوا؟.

وحين قامت فرق دينية كالكويكرز والفرونسيسكان تعلن أن المسيحية الحقة في العودة إلى تعاليم مؤسس الدين، أسرع البابا إلى إدانتها واعتبارها « هرطقة ».

الثالث: وتجاوز التسلط مجال السلطة والدين إلى مجالات من الفكر لا شأن لها بالسلطة أو الدين، وأول ما يخطر بالبال محاكمة جاليليو لاعتباره الشمس مركز الأجرام في المجموعة الشمسية، وربما كان في تصرف الكنيسة مبرر ديني حيث قد وردت في إحدى آيات الأنجيل أن أشعياً قد دعا الشمس إلى التوقف عن المسير، ومن ثم فإن الشمس لا الأرض هي التي تدور، أو أن الكنيسة قد غضبت لأن الأرض التي عليها هبط السيد المسيح قد أصبحت بذلك كوكباً تابعاً بعد أن كانت مركزاً لغيرها من الكواكب، ولكن ما عسى أن يكون التبرير حين يكتب البابا جريجوري الكبير إلى أحد أساقفته رسالة ورد فيها: بلغني عنك شيئاً لا أستطيع أن أذكره دون أن يعتريني الخجل: إنك تشرح قواعد النحو إلى بعض أصدقائك ! واضطر الأسقف المسكين أن يكف عن هذا العمل الدنيء!، يعلق راسل قائلاً: لا عجب اذن أن يتدهور تدريس اللاتينية حتى عصر النهضة[1].

الرابع: وتصدى رجال الكنيسة معارضين أي تشريع من أجل تحقيق العدالة الإجتماعية: فحين شرعت الدولة في ألمانيا في استصدار تشريع لتحديد الإقطاعيات، اعتبرت الكنيسة ذلك معارضاً لحق الإقطاعيين في الملكية، بل ظلت الكنيسة حيناً من الدهر تعارض إلغاء الرق.

الخامس: واقترن ذلك كله بانحراف بعض رجال الدين إلى الرذيلة والفساد، بل وإلى ما لا يمكن أن يقره عليه شرع أو دين، وذلك بطبيعة الحال مسلك شخصي يبرأ منه الدين وإن تزيى صاحبه بزي رجال الدين، ولكن الفجور يبلغ منتهاه حين يتخذ الدين سبيلاً إلى الإثم، يشير فولتير في هذا الصدد إلى

(1) الكويكرز أو المرتجفون: سموا كذلك لأنه من فرط حميتهم الدينية كانت تعتريهم رجفة أو رعشة، وترجع الفرقة إلى جورج فوكس، أرادوا التشبه بالمسيح في تقشفه وعفوه عن المسيئين راجع: الرسائل الفلسفية الرسائل من 1 ـ 4 .

الإمبراطور هنري السابع الذي سم من قبل كاهنه وهو يتناول القربان، لا غرو بعد ذلك كله أن يرفع ڤولتير أحد كبار دعاة الدين الطبيعي في فرنسا شعار: إسحقوا الفجور.

وقد كان ذلك كله حرياً أن يفرق المعارضون أو الساخطون بين المسيحية كدين وبين تصرفات رجال الكنيسة، وذلك بلا شك منطلق حركات الإصلاح الديني التي انبثقت عنها البروتستانتية وغيرها من المذاهب، ولكن الأمر بصدد الدين الطبيعي قد تجاوز مجرد الإصلاح إلى التعديل والتبديل بعد ثلاثة قرون أصبحت البروتستانتية بدورها مؤسسة دينية تشارك الكاثوليكية في أشياء، وانبثق طلب التعديل من عدة اعتبارات:

1 ـ إن أي مذهب ديني لا بد أن يستحيل إلى مؤسسة دينية تفرض سلطانها المتعارض مع حرية الفكر، ومن ثم فقد أضحى المطلوب ديانة بلا مؤسسة دينية، ولما كان قيام المؤسسة الدينية ضرورياً لممارسة شعائر وطقوس في مناسبات، فلا حرج لدى أصحاب الدين الطبيعي من الاستغناء عن الشعائر والطقوس، دين يؤمن بالله وينكر عبادته من خلال فروض، وإنما مجرد العمل الصالح.

2 ـ تسود المسيحية غيبيات غامضة تعد أسراراً، وقد ذهب بعض الفلاسفة كباسكال إلى أن جلال المسيحية في غموض أسرارها، ولم يرق هذا أصحاب الدين الطبيعي الذين يطلبون ديناً واضحاً في حدود العقل الخالص، دين كما أعلن أحد كبار دعاته وهو جون تولاند (ت 1722) في كتابه الذي يدل عنوانه على موضوعه: مسيحية بلا أسرار: مؤلف يبين أن لا شيء في الرسالة معارض للعقل، ولا فوق مداركه، وأن لا شيء في الدين المسيحي يمكن أن يكون غامضاً.

3 ـ وفي المسيحية نزعة تشاؤمية لازمة عن ميراث البشرية للخطيئة الأصلية، وجاء باسكال ليكرس نزعة التشاؤم، ويصور شقاء البشرية في إحدى خواطره كمساجين مقرنين في الأغلال يساق كل يوم منهم إلى ساحة الموت فريق،

ولكن من شعورهم بيؤسهم وشقائهم يروحون عن أنفسهم بطلب التسلية والملذات[1].

وما كان لهذه الخواطر أن تلائم الأوروبي الذي ورث عن أجداده اليونان والرومان طلب النعيم الدنيوي، لا غرو أن فولتير يعد باسكال قد أساء إلى النصرانية حين أراد أن ينصرها بهذه الصورة القاتمة[2].

ومن ناحية أخرى فقد أعقبت الكشوف الجغرافية فتوحات وانتصارات وسيادة للأوروبي على غيره من الشعوب، الأمر الذي يدعو إلى التفاؤل لا إلى التشاؤم، وإلى العلمانية التي تجعل السعادة الحقة في هذا العالم بديلاً عن الإسكاتولوجية التي تقتصر سعادة الإنسان على ملكوت الرب في الآخرة والتي سادت العصر الوسيط.

لا عجب اذن أن يعلنها فولتير صراحة: الحياة في لندن وباريس وروما أفضل من الحياة في جنة عدن[3]، وأن يكون في عبارته هذه معبراً عن روح عصره.

4 ـ واستند المؤرخون الدينيون إلى العهد القديم كمرجع رئيسي في التاريخ، نذكر من هؤلاء فيكو، وجاك بوسويه، فجاءت كتابتهم التاريخية ذات طابعين:

الأول: بخس من شأن الحضارات الشرقية القديمة، والتقليل من قيمة إنجازاتها الحضارية باعتبارها حضارات وثنية وشعوبها برابرة.

الثاني: إعلاء مبالغ فيه للعبرانيين باعتبارهم موحدين.

ووجد مؤرخو عصر التنوير وعلى رأسهم فولتير في ذلك تحيزاً غير

---

(1) فولتير وترجمة عادل زعيتر (الرسالة الخامسة والعشرون: حول « أفكار لمسيو باسكال ص 154ـ155).

(2) المرجع السابق: ص 135ـ136 .

(3) فولتير: الرسائل الفلسفية الترجمة العربية ص 144

مقبول، فأعاد الاعتبار إلى الحضارات الشرقية القديمة وإنجازاتها في التاريخ، ثم تساءل: هل اختار الله بعنايته هذا الشعب الوضيع ليكون شعبه المختار إذا انتصروا قتلوا النساء والأطفال في نشوة جنونية، وإذا هزموا تجدهم في الدرك الأسفل من الذل والهوان؟

أريد أن أقول إن رد الفعل لاعتبار التوراة مصدراً للتأريخ هو أن أصبحت موضع النقد، وأضحت بعض آياتها وبخاصة ما يتعلق منها بقصص الأنبياء ـ وما نسبت إلى أكثرهم من كبائر ـ موضع الشك، اعتبرها فولتير ليست وحياً إلهياً ولا من كلام موسى، وسماها تولاند « مفاسد النصوص التوراتية »[1].

واعتبر متى أن بعض أنبياء العهد القديم تنقصهم الفضيلة.

والنظرة الدقيقة إلى التوراة لا تدعو إلى الإعجاب باليهود، وإنما إلى العجب بإخلاصهم في محافظتهم على كتاب صرح موسى فيه بأنهم كافرون بنعمة الله دائماً، وأنهم سيبقون كذلك بعد موته، وأن السماء والأرض شاهدتان عليهم، وأن الله سيغضب عليهم فيفرق شملهم بين جميع أمم الأرض، وأنهم إذ أغضبوه بعبادة آلهة غيره فإنه سيغضبهم بدعوته قوماً آخرين غيرهم[2].

إلى جانب هذه الاعتبارات الدينية التي تحدد الملابسات التي أدت إلى ظهور مذهب الدين الطبيعي هناك اعتبارات أخرى فلسفية وعلمية.

أما الاعتبارات الفلسفية فأهمها:

1 ـ **عقلانية ديكارت**: حقيقة لقد كان ديكارت حريصاً كل الحرص على ألا يغضب الكنيسة، وحقيقة أنه حين أعلن مبدأ الشك وعدم قبول شيء ما على أنه حق إلا إذا كان أمام العقل واضحاً جلياً متميزاً، استثنى منه إلى جانب الأخلاق ـ الدين لأن حقائقه عن وحي، ولكن أصحاب الدين الطبيعي لم يجدوا مبرراً لهذا الاستثناء، بل طرحت المسيحية بكل معتقداتها وطقوسها أمام العقل.

---

(1) The Encyclo. of Philosophy Vol. I P. 328.

(2) فولتير وترجمة عادل زعيتر: الرسائل العالمية ص 135.

2 ـ ومادية هوبز: انعكست أفكار هوبز سواء في تفسير الوجود أو سلوك الإنسان على كثير من أصحاب الدين، فانحاز أغلبهم إلى التفسير المادي للوجود، وإلى أن الغاية التي يسعى إليها الإنسان هي طلب اللذة واجتناب الألم، وإن عارضوا هوبز في دعوته إلى الدكتاتورية.

3 ـ ورمزية إسبينوزا: لم يكن أصحاب الدين الطبيعي على رأي واحد بصدد نقد نصوص الكتاب المقدس، كان منهم من ذهب إلى تجريح بعض النصوص كڤولتير وأنطوني كولينز، ولكن النص إذا كان ظاهره معارضاً للعقل فليس ذلك مبرراً لرفضه، وهكذا وجد بعض أصحاب الدين الطبيعي فيما فعله إسبينوزا بصدد التوراة من تأويل رمزي نموذجاً يمكن احتذاؤه بصدد الأنجيل.

ومن ناحية أخرى تقبل بعضهم من أمثال جون تولاند المقابلة القائمة بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة أو بالأحرى بين الله والعالم، إذ وجدوا توازياً بينها وبين تصورهم لله والعالم، ما دام العالم يسير وفقاً لقوانين لا تتخلف تماماً كالساعة الدقيقة التي صنعها صانعها على نحو لا يختل.

4 ـ وأخلاق العقل لدى أفلاطونيي كمبردج وبخاصة كدورث: للعقل جانب روحي كما أن للدين جانباً عقلياً، ومن ثم يمكن التوفيق بينهما، أسرار المسيحية التي لا تتفق مع العقل ليست جوهرية، أما المبادىء الأساسية في الدين فهي الأعمال الصالحة، ويمكن أن تستقي الأخلاق من القانون الطبيعي أو بالأحرى من العقل ـ بأكثر مما يمكن أن تؤخذ من الوحي، وإن أردت أن تكون فكن عقلانياً في تدينك.

5 ـ وتجريبية جون لوك: ومع أن جون لوك قد قصر تمييزه بين الصفات أو الكيفيات الأولية والثانوية على عالم الطبيعة أو الأجسام المادية فإن أنطوني كولينز قد حاول الاستفادة منه بصدد الصفات أو الأقانيم الإلهية، فذهب إلى أنها يمكن أن تعرف بالعقل القبلي.

وأما الاعتبارات العلمية، فبالرغم من أن إرنست كامبل موسنر كاتب مقال

«الدين الطبيعي» في الموسوعة الفلسفية[1] قد أشار إلى أن المد العلمي من كوبرنيكوس إلى نيوتن لم يستخدم ضد الدين في انجلترا كما أضحت الحال في القرن التاسع عشر وبخاصة بعد ظهور كتاب دارون «أصل الأنواع»، وأن فرنسيس بيكون لم يسمح بذلك، كما كان إسحق نيوتن الذي اتخذ النصوص المقدسة مرشداً وهادياً معصوماً فإن هذا لم يمنع أصحاب الدين الطبيعي من أن يقتحموا نهج العلم في أمور الدين، ونعني بنهج العلم النزعة التجريبية التي تريد أن تخضع كل ظاهرة للملاحظة والتجربة، أو الاستدلال العقلي القائم على مبدأ الضرورة في العلاقة بين العلة والمعلول، ولما كانت معظم معتقدات الدين متضمنة لأسرار وغيبيات لا تخضع للمشاهدة الحسية أو العلاقة العلية فقد انطلق أصحاب الدين الطبيعي يجردون الدين من الوحي والمعجزات وأسرار التثليث مدعين أن هذه ليست معتقدات جوهرية فيه مكتفين بالإيمان بوجود الله ووحدانيته وخلقه للعالم، وضرورة عبادته من خلال العمل الصالح دون طقوس أو شعائر.

وهكذا فعل أصحاب الدين الطبيعي بالعلم ما فعله رجال الكنيسة بالدين، أقحموا العلم في خصوصيات الدين تماماً كما فرضت الكنيسة الدين في مسائل العلم، لا أقول إنهم عالجوا خطأ بخطأ وإنما أقول إنهم ردوا على تطرف بتطرف، وكما أن هناك شقة بالغة العمق بين حقيقة الدين وتصرفات رجال الكنيسة، كذلك لم يكن للعلم شأن بالنزعة العلمانية[2] لدى أصحاب الدين الطبيعي ومن ثم لم يكن من بين رجالهم علماء.

يرجع لفظ « الدين الطبيعي » إلى بيير فيريه تلميذ كالفن في كتابه « التعليم المسيحي » الذي ظهر عام 1564، وكان نفر من المفكرين قد أطلقوا على أنفسهم هذا الاصطلاح باعتبارهم يؤمنون بوجود الله ليتميزوا بذلك عن الملحدين، وإن كانوا ينكرون كل ما يتعلق بأسرار ألوهية المسيح وصلبه، ومن ثم يتميزون عن المسيحين، ومن ثم انتقدهم بيير فيريه وأدرجهم

(1) The Encloy. of Philosophy Vol. I Art: Deism PP. 326 - 335.

(2) Ibid.

مع الملحدين[1].

وفي مقال بيير بايل عن فيريه في معجمه التاريخي والنقدي الذي ظهر عام 1697م وترجم إلى الإنجليزية عام 1710م كانت أهم إشارة إلى الدين الطبيعي كمذهب فكري، ومع ذلك ظل الاصطلاح مجهولاً في إنجلترا حتى أطلقه سير صمويل مونسون عام 1755 على إنسان لا يعتنق ديناً معيناً من الأديان المعروفة وإن كان يؤمن بوجود الله، فمعتنق الدين الطبيعي وإن كان موحداً لا يلتزم بعقيدة معينة، وهو بصدد المسيحية ينكر عقيدة التثليث، ويعادي النظام الكنسي.

ويرجع تأخر شيوع المصطلح في إنجلترا إلى أن الاضطهاد الديني في إنجلترا لم يبلغ ما بلغه في القارة الأوربية، ومن ثم لم تكن حركات التمرد ضد الكنيسة الإنجليكية - وللدين الطبيعي مظهر من مظاهرها من العنف كما كانت الحال بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية.

ولا تجمع أصحاب الدين الطبيعي وحدة فكرية، ولا يشكلون مدرسة فلسفية؛ ذلك أنهم لم يكونوا فلاسفة مذهبيين وإنما اقتصر اهتمامهم على الجوانب العملية بهدف الاصلاح في المجالات الدينية والإجتماعية والسياسية، وهم إن اختلفوا فكرياً فإنه يجمعهم آخر الأمر التسليم بوجود الله مع التمرد على الكنيسة، والإيمان بوحدانيته مع السخط على الاضطهاد الديني والدعوة إلى التسامح وحق الإنسان في حرية الفكر في المسائل الدينية والسياسية على السواء.

وأهم مفكري المذهب في إنجلترا هم:

1 ـ لورد هربرت أوف تشيربري: (ت 1648):

الذي يعد رائد المذهب في إنجلترا، وقد حدد ملامح المذهب في الأصول الآتية:

---

(1) المرجع السابق.

أ - هناك إله.

ب - يبغى أن يعبد.

ج - إن الفضيلة والإحسان أهم ركنين في العبادة.

د - إنه ينبغي على الإنسان أن يندم ويتوب عن ذنوبه.

هـ - وإن الإنسان يلقى جزاء دينياً أو عقاباً في الدنيا والآخرة.

2 - جون تولاند (ت 1722):

الذي نشر أهم مؤلف في الدين الطبيعي « مسيحية بلا أسرار » مؤلف يبين أن لا شيء في الرسالة معارض للعقل ولا فوق مداركه، وأن لا شيء في المذهب المسيحي يعد سراً، وفيه يعارض أسرار الإنجيل، وينتقد صحة بعض نصوصه، ويسخر من جماعة المتطهرين، ويهاجم بعنف امتيازات الكنيسة، وهو من الناحية الفلسفية متأثر بكل من ديكارت وإسبينوزا وليبنتز، داع إلى حرية الفكر والدين الطبيعي والمذهب المادي ووحدة الوجود، وهو مع ذلك أكثر اتباع المذهب شهرة إذ أثارت آراؤه جدلاً عنيفاً في الأوساط الفكرية نظراً لجرأته.

3 - أنتوني كولينيز (ت 1729 م):

أهم مؤلفاته « مقال بصدد استخدام العقل » و « مقال في حرية الفكر » «المسيحية كدين الطبيعة» وفيه أكد أن التعصب الديني والخرافة أشد شراً من الإلحاد، وأن كلاً من الإصلاح الديني والعلم قد حررا الإنسان من الكهانة، وأن الكهنة مسئولون عن انتشار الشك لكثرة اختلافاتهم حول تفسير النصوص[1].

4 - توماس ودلستون (ت 1731 م):

تلميذ أنتوني كولينز، شن حملة على نبؤات الكتاب المقدس ومعجزاته،

---

(1) وفي ذلك يقول فولتير: إذا ما جمعت جميع كتب الفلاسفة في الأزمنة الحديثة لم تجدها قد أحدثت من الضجيج في العالم ما أحدثه جدل الكراولة شكل كمهم وغطاء رأسهم الرسائل ص 73.

وفسر بعض نصوصه تفسيراً رمزياً وذلك في كتابه « إحياء دفاع قديم من أجل حقيقة الدين المسيحي ضد اليهود والأممين » ثم كتب « ست مقالات حول معجزات مخلصنا »: من منظور الصراع الحالي بين الكافرين والمرتدين أدت به إلى السجن، وكان قد اتهم من خصومه بالجنون، ويعد من أكثر أصحاب الدين الطبيعي جرأة ودفاعاً عن حرية الرأي، وقد مات وهو في السجن عام 1731[1].

فإذا انتقلنا من إنجلترا إلى فرنسا، فإن فولتير الذي يعد خير ممثل لعصر التنوير في القرن الثامن عشر، يعد أيضاً على رأس أصحاب الدين الطبيعي ويمكن تلخيص أهم اتجاهاته فيما يأتي:

1 ـ هجوم عنيف على الكنيسة ونظام الكهنوت رافعاً شعار « إسحقوا الفجور ».

2 ـ انتقاد مر لفكرة العناية الإلهية لدى ليبنتز، ولبعض خواطر باسكال التي عدها قد أساءت إلى المسيحية في محاولته نصرتها، وذلك لتكريسه فكرة ميراث الخطيئة الأصلية وللنزعة التشاؤمية.

3 ـ حملة عنيفة على العبرانيين، والسخرية من اعتبار أنفسهم شعب الله المختار.

4 ـ انتقاد مر لبعض نصوص العهد القديم المتعلقة بقصص الأنبياء معتبراً إياها مدسوسة على التوراة.

5 ـ تمجيد للحضارات القديمة التي بخسها مؤرخو المسيحية حقها بينما قدمت أعظم إنجازات العصر القديم.

6 ـ دفاع مجيد عن حرية الفكر ودعوة إلى التسامح وحملة عنيفة على الاضطهاد الديني، وانتقاد لسلوكيات رجال البلاط الذين اتهمهم بالنفاق، بينما يتصف الفقراء بالشهامة والإخلاص.

7 ـ إعجاب بإسحق نيوتن وغيره من العلماء الذين اعتبرهم قد قدموا خدمات للبشرية بينما لم يقدم القواد العسكريون والحكام السياسيون غير التخريب وسفك الدماء.

---

(1) يذكر توينبي أن أحد رجال حكومة الإدارة إبان الثورة الفرنسية حاول أن يبتدع ديناً يجعله =

وقد عرض هذه الأفكار في كتبه: الرسائل الفلسفية ـ المعجم الفلسفي، قصيدة عن القانون الطبيعي، قصيدة عن زلزال لشبونة وفيها انتقد العناية الإلهية لدى ليبنتز[1]، رسالة عن التسامح.

هكذا كان فولتير معبراً عن روح الشك والنقد في القرن الثامن عشر، وقد كان فولتير إلى جانب ذلك مؤرخاً عدل من منهج المؤرخين من التاريخ السياسي للملوك والحكام، إلى التاريخ الحضاري للعلماء والفلاسفة والأدباء.

5 ـ جان جاك روسو (ت 1778 م):

يمكن أن يعد جان جاك روسو أحد أصحاب الدين الطبيعي بما أعلنه في كتابه « اميل أو في التربية »، ففي الكتاب الرابع منه وتحت عنوان « مهنة الإيمان لدى قسيس » أنطق القسيس بأفكار من الدين الطبيعي، حيث لا يستند في إيمانه إلى براهين مفتعلة وإنما يجد الإيمان بالله في داخله، ومن ثم فإن الإيمان يكون بالقلب لا من خلال شعائر وطقوس. ويعلن جان جاك روسو أن كل ما يأتي من الله فهو خير، بينما ما يكون من شر فهو من الإنسان، ومن ثم فإن أسمى الكائنات الحية وهو الإنسان هو أكثرها شقاء بسبب أنانيته، ومع ذلك فالشر مكتسب بينما نزعة الخير فطرية في الإنسان.

وهكذا حاول روسو من خلال نزعة وجدانية أن ينصر مذهباً لم يجد الآخرون سبيلاً لنصـره بغير العقل.

وانتقل المذهب مع المهاجرين إلى الولايات المتحدة، وتبناه كتاب كبار من أمثال بنجامين فرانكلين (ت 1790م) وتوماس بين (ت 1809م)، بل ورؤساء، فقد أعلن جورج وشنطون (ت 1799م) أول رئيس للولايات المتحدة الأمريكية أنه من أنصار الدين الطبيعي، وأعلن الفصل التام بين الدولة

= بديلاً عن المسيحية، فاعترض وزير الخارجية قائلاً: إن يسوع المسيح كي ينشىء ديناً قد صلب وبعث من بين الأموات، وعليك كي تقيم ديناً أن تترك صفوف الحكم وتعتنق العمل كنبي بين الرعية.

(1) ما دام الزلزال لم يميز بين دور العبادة ودور الدعارة. ويقصد زلزال لشبونة.

والكنيسة وأنه لا ينبغي الإشارة إلى الدين في دستور الولايات المتحدة، وفي رد على سؤال مباشر من مسلم من طرابلس قال: إن حكومة الولايات المتحدة لا تقوم على أساس من المسيحية، ومع ذلك فقد كان جورج واشنطون يختلف إلى الكنيسة بوصفه مواطناً مسيحياً لا بوصفه رئيساً للولايات المتحدة.

أما الرئيس توماس جيفرسون (ت 1826 م)، فقد أعلن في كتابه « إنجيل جيفرسون » الذي اقتبس فيه نصوصاً من الأناجيل الأربعة أن عظمة المسيح في تعاليمه الخلقية، وذلك هو لب المسيحية رافضاً الأسرار الغامضة التي تثير الشك والجدل.

وهكذا اتخذ الدين الطبيعي في مجتمع تتباين فيه الملل والنحل، ويسعى إلى الوحدة القومية بين مواطنيه معنى الفصل بين الدين والدولة.

تعقيب:

ظهر مذهب الدين الطبيعي في أوربا رد فعل لكهنوت العصر الوسيط، وكلما كانت السلطة الكنسية أشد عسفاً وجوراً، كانت أفكار الدين الطبيعي لدى دعاته أشد تطرفاً وجرأة، ومن ثم كانت خصومة أنصاره في الولايات المتحدة أهون منها في أوربا وبخاصة في فرنسا.

واتخذ الدين الطبيعي عدة مفاهيم، فهو تارة يمثل نزعة عقلانية في الدين باسم العلم، ومن ثم اقترن بالعلمانية[1] (بكسر العين)، وهو تارة يقتصر سعادة الإنسان على حياته في هذا العالم، ومن ثم بالعلمانية (بفتح العين) في مقابل النزعة الأخروية أو الإسكاتولوجية التي تقصر سعادة الإنسان على الآخرة، وهو تارة ثالثة يجعل جوهر التدين عملاً صالحاً بدون شعائر أو طقوس، بينما هو تارة رابعة لا يعترف بالإلزام الديني كمصدر للسلوك أو الأخلاق باسم أخلاق الفطرة أو الطبيعة، ثم هو بعد هذا كله يفصل بين الدين والدولة، بل يبعد الدين عن مختلف مظاهر الفكر وشتى صور الحياة سياسية أو اجتماعية واقتصادية.

---

(1) مذهب يقرر الاقتصار على العلم لقدرته على تقديم حلول لكل الموضوعات المتعلقة بالمعرفة البشرية.

وإذا كان مذهب الدين الطبيعي يمثل نزعة عقلانية في الدين، بينما عالم الغيب يشكل معتقداً جوهرياً في أي دين، وقد أنكره الدين الطبيعي، فإن المذهب حمل في طياته جرثومة استحالة بقائه كدين بين الأديان، فضلاً عن أن يكون بديلاً عن المسيحية أو حتى مجرد تعديل لها، ومن ناحية أخرى فإن حُسب على الاتجاهات الفكرية فإنه لم يرتق إلى مكانة المذاهب الفلسفية، لأن أنصاره اختاروا لأنفسهم أن يحشروا كفلاسفة بين الأنبياء، فكان وضعهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء.

ومع ذلك يحمد للمذهب دعوته إلى التسامح الديني، والتعايش بين الأديان، وتقرير حق الفرد في حرية التفكير، هذا على مستوى العمل، وقد كان المذهب دعوة إصلاحية أكثر منه فلسفة نظرية، ومع ذلك فقد أنجب على مستوى الدراسات النظرية كلاً من علم الأديان المقارن وفلسفة الدين.

* * *

ـ 3 ـ

واجتاحت الشرق مع الاستعمار تيارات الفكر الغربي، لا لأن الظروف المماثلة تؤدي إلى اتجاهات متشابهة، إذ لم يكن في الإسلام كهانة، ولا كهنوت، ولا مؤسسة دينية تفرض سلطانها بالقسر والبطش، وإنما راجت أفكار الدين الطبيعي من قبيل أن الشعب المغلوب مولع بالشعب الغالب في عوايده ونحله على حد تعبير ابن خلدون.

يقول السير أحمد خان[1] في مجلته تهذيب الأخلاق: هناك أديان أسهمت في تقديم البشرية، وأديان وقفت عقبة في سبيل التحضر، فأين يقف الإسلام؟

---

(1) السير أحمد لاخان: عاصر إخفاق ثورة المسلمين ضد الاحتلال البريطاني للهند عام 1858، رأى أن أفضل وسيلة مهادنة الإنجليز فأنشأ مدارس عصرية حتى لا يلتحق المسلمون بمدارس التبشير، ألف كتاباً فيه تعليقات على الإنجيل لبيان اتفاق المسيحية والإسلام في كثير من الأصول، أسس مجلة «تهذيب الأخلاق» التي عرض فيها آراء في الدين الطبيعي، توفى عام 1798.

إنه كي يكون ديناً صحيحاً،فإنه يجب أن يكون على اتساق مع الطبيعة، أي أن لا يقبل غيبيات تنطوي على خرق قوانين الطبيعة، تلك القوانين المعبر عنها دينياً بتعبير «سنة الله» ﴿فلن تجد لسنة الله تبديلاً، ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾ (سورة فاطر، الآيـة: 43)، وحين سأل موسى ربه ﴿ رب أرني أنظر إليك﴾ (سورة الأعراف، الآية: 143) فقد سأله خرق قوانين الطبيعة، فكان جواب الرب ﴿ولكن أنظر إلى الجبل﴾ أي أنظر إلى الطبيعة.

لا تتدخل القدرة الإلهية إذن في صورة وحي سماوي، أو معجزة، أو استجابة لدعوة نبي أو ولي، لأن ذلك كله خرق لنواميس الطبيعة.

أما الوحي فمن نبع داخلي يتخيله النبي إلهياً علوياً، وذلك منه « إسقاط » وفق التعبير السيكولوجي؛ ذلك أن الله كما أشار إلى وحي الأنبياء أشار إلى وحي إلى النحل، ﴿وأوحى ربك إلى النحل﴾ (سورة النحل، الآية: 68)، وليس الوحي إلى النحل إلا ما هو معروف في علم النفس بالغريزة، فكذلك الوحي إلى الأنبياء من مصدر داخلي لا فارق بينهما إلا كالفارق بين الإنسان والحيوان في الدرجة لا في الطبيعة.

ولا مجال للمعجزات لأن الله خلق العالم على نحو تام من الدقة والنظام دون أدنى اختلال تماماً كما يصنع صانع الساعات ساعة شديدة الدقة لا يتدخل في سيرها بعد صنعها، كذلك لا يتدخل الله في نواميس الكون أو قوانين الطبيعة بعد خلقها، ولا قيمة للدعاء إلا أنه من الناحية السيكولوجية يخفف كربة المكروب وينفس عن آلام الحزين.

وما ذكر الملائكة في القرآن إلا تعبير عن الإمكانيات اللامحدودة لله في الخلق، وتسيير العالم وفق قوانين يعمل الإنسان على اكتشافها بالعلم، كذلك الشيطان ليس إلا رمز لقوى الشر في العالم، وما الإنسان إلا ملاك وشيطان معاً، لأن دوافع الخير والشر مجتمعة.

وأما أن الإسلام دين طبيعي، فقد أشار القرآن إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله،

ذلك الدين القيم﴾ (سورة الروم، الآية: 30) فالدين الحنيف الموصوف بالقيم هو دين الفطرة أو دين الطبيعة دين بلا أسرار أو غيبيات.

هكذا شايع السير أحمد خان كلاً من جون تولاند في كتابه: مسيحية بلا أسرار، وكذلك أنطوني كولينز في كتابه: مقال في حرية الفكر بفضل ظهور وتطور فرقة المفكرين الأحرار، وكذلك متى تيندال في كتابه المسيحية كدين الطبيعة، أنه كي يكتسب الدين خصائص العلم ويصبح ديناً وضعياً لا بد من تنقيته من الأسرار والغيبيات، بل إن كثيراً من عباراته مقتبسة من كتاب تولاند كتشبيه الله بصانع الساعة، الفارق الوحيد أنه استبدل الإسلام بالمسيحية والقرآن بالكتاب المقدس.

هذه هي البدعة أو بالأحرى « التقليعة » التي روج لها صاحبها في الهند في أواخر القرن التاسع عشر تحت اسم «النيتشرية»، والتي دعت مواطناً هندياً مسلماً أن يسأل جمال الدين الأفغاني عن حقيقة النيتشرية فألف الأخير كتابه « الرد على الدهريين ».

ولم تلق النيتشرية في البيئة الإسلامية رواجاً، لا لأن صاحبها كسائر أنصار الدين الطبيعي بدوا كفلاسفة بين الأنبياء، وإنما لأن ظهور هذا المذهب في أوربا كانت له ظروف وملابسات، أما في الإسلام فقد بدا كأي تقليعة من التقليعات التي تسعى إلى ما هو غريب ومستغرب دون وجود بيئة تلائمه، فكان كشجرة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار.

ومع ذلك فقد قدر لهذا المذهب أن تتناثر أفكاره تناثراً جزئياً لا لدى مشايعي الحضارة الغربية فحسب، بل حتى لدى المحسوبين على التجديد والأصالة والمحافظة على التراث، فحسبوا حتى لا يصيبهم الاتهام بالرجعية أن «العصرية» تعني اقتحام روح العلم على أسرار الدين، وفاتهم أن الإيمان بالغيب أصل أساسي في كل الدين... **﴿هدى للمتقين، الذين يؤمنون بالغيب...﴾** (سورة البقرة، الآية: 2، 3).

ذهب الشيخ محمد عبده في تفسير لقوله تعالى: **﴿الذين يأكلون الربا لا**

يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس﴾ (سورة البقرة، الآية: 275) إلى إن الجن هي الأجسام الخفية أو الجراثيم، ثم يحمد الله الذي أنزل علينا كتاباً جعل تفسير آياته تصلح لكل عصر، كما ذهب إلى أن الطير الأبابيل في سورة الفيل أن هي إلا وباء، كما ذهب إلى أن قوله تعالى: **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾** (سورة البقرة، الآية: 252) أن ذلك هو المعبر عنه عند علماء هذا العصر بتنازع البقاء، وأن قوله تعالى: ﴿ لفسدت الأرض ﴾ هو ما يقصده العلماء من البقاء للأصلح، وأن ما فطر عليه الناس من مدافعة بعضهم بعضاً عن الحق والمصلحة هو المانع من فساد الأرض أي هو سبب البقاء للأصلح[1].

هكذا جاءت مثل هذه التفسيرات المتعسفة وليدة مظهر من مظاهر الدين الطبيعي: إقحام العلم في خصوصيات الدين، وتجريده من الغيب، وحسبوا أنهم بذلك يحسنون صنعاً، وأنهم أثبتوا صلاحية الإسلام لكل عصر؛ مع أن مثل هذه التأويلات في رأيي إنما تنطلق من شعورنا بالنقص، أو بالأحرى ضعف موقف الدين إزاء العلم، وذلك يجرنا إلى موضوع آخر لا أريد أن أصدر فيه حكماً مسبقاً، وأعني به تفسير الآيات الكونية والنفسية، أو بالأحرى المتعلقة بالآفاق والأنفس وفقاً لاتجاهات العلم الحديث: حقائق ونظريات، فذلك مظهر آخر للصلة بين الدين والعلم لا شأن له بمذهب الدين الطبيعي.

---

(1) المنارج 12 ص 483.

الأيديولوجية بين الفلسفة والدين[1]

الأيديولوجية لفظ حديث الاستخدام كمصطلح ولكنه قديم الاستعمال كمفهوم فالاسم حديث والمسمى قديم، لا يرجع اللفظ إلى أبعد من أوائل القرن التاسع عشر حين جعله المفكر الفرنسي Destutt de Tracy عنواناً لكتاب له «عناصر الايدلوجية Les Elements de L'ideologie عام 1801، وقد عنى به مجموعة الأفكار المعبرة عن مصالح الطبقة الاجتماعية.

أطلقه نابليون بعد ذلك على جماعة المثقفين الذين يعارضون طموحاته الاستعمارية محقراً من شأنهم لأنهم يدلون بآرائهم في السياسة عن غير خبرة أو ممارسة عملية.

الاشتقاق اللغوي للفظ يفيد أنه علم الأفكار. المفهوم الاصطلاحي للأيديولوجية أنها نمط من الأفكار والمعتقدات المتعلقة بالجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية التي تسود مجتمعاً ما أو جماعة معينة في عصر معين، وتشكل موقف المجتمع أو اتجاهات الجماعة وتبرز على وجه الخصوص لدى الجماعات السياسية كالأحزاب، يعتبر كارل مانهايم أن هذا هو المفهوم الكلي الشامل للفظ، أما مفهومه الجزئي المحدود فيتضح في المغزى الذي قصده نابليون وهو إدانة تصورات الخصوم وإثارة الشك في صحتها فضلاً عن وصفها بأنها غير واقعية ولا عملية، وسيتضح هذا المعنى أيضاً في تصور ماركس للأيديولوجية.

---

(1) محاضرة عامة ألقيت في المرسم الثقافي لكلية الآداب بالكويت عام 1987 ونشرت بمجلة جامعة اليرموك بالأردن.

ينبغي قبل أن نلج في الموضوع أن نبين هدفه ألا وهو توضيح الحدود الفاصلة بين الأيديولوجية من جهة وبين كل من المذاهب الفلسفية والمعتقدات الدينية من جهة أخرى وبخاصة بعدما أصاب اللفظ شيء من «سوء السمعة»، ومن ثم فإن أي خلط أو التباس قد يصيب المكانة الفكرية للمذاهب الفلسفية كما قد يصيب القداسة الروحية للمعتقدات الدينية.

ولقد شاع استخدام اللفظ في القرن التاسع عشر، حيث يمكن القول إنه إذا كان القرن السابع عشر هو عصر العقل بنزعته التأكيدية ويمثله في ذلك ديكارت، وإذا كان القرن الثامن عشر هو عصر النزعة النقدية ويمثله في ذلك هيوم، فإن القرن التاسع عشر هو عصر الأيديولوجية، فما الذي نعنيه بذلك؟ إن السمات السائدة في هذا القرن ـ مع الحذر من خطأ التعميم ـ هو:

1 ـ إزاحة المتيافيزيقا من بؤرة اهتمام الفلاسفة، إذ الأيديولوجية نزعة معارضة للتفكير الميتافيزيقي موضوعاً ومنهجاً، أما بصدد الموضوع فتشير إلى جماعة من المتفلسفة في فرنسا تتبع تعاليم كوندياك ترفض الميتافيزيقا وتسعى إلى إقامة العلوم الإنسانية على أسس أنثروبولوجية واجتماعية وسيكولوجية، وأما بصدد المنهج فهو استبعاد المباحث التقليدية للفلسفة كمبحث الوجود أو مبحث المعرفة عن دائرة الاهتمام.

2 ـ اهتمام الفلاسفة بالجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ذلك أن الأيديولوجية وليدة النزعة الإنسانية التي سادت الفكر الأوربي في القرن التاسع عشر والتي تطرح جانباً المسائل المتعلقة بالآلهيات والأخرويات، والتي كانت موضع اهتمام الفلاسفة ورجال الكنيسة في العصر الوسيط.

هذا وقد كان يمكن للأيديولوجيا أن تشغل الفراغ الذي خلفه انحسار كُلٍ من الفكر الميتافيزيقي والفكر الديني تماماً، كما شغل التفكير العلمي الفراغ الناتج عن انحسار كل من التفكير الميتافيزيقي والتفكير الغيبي ـ حديثنا إلى الآن يتعلق بأوربا لا بالشرق. أقول كان يمكن للأيديولوجيا أن تحتل هذا الفراغ دون أن يثار حولها الغبار ويُلحق اللفظ «سوءُ السمعة» لولا كارل ماركس، ولنا عنده

وقفة قصيرة لأنه بفضله انتشر استعمالُ لفظ الأيديولوجية كما أنه بسببه لحق الاصطلاح أو التعبير ما لحقه من سوء السمعة.

- من القضايا الأساسية في فلسفة كارل ماركس أن كل الأفكار والمذاهب إنما هي محصلة القوى الإنتاجية والعلاقات بينها، وأن الأيديولوجية هي مجموعة الأفكار المعبرة عن مصالح الطبقة البرجوازية.
- إن الفكر الأيديولوجي في تصوره ليس علمياً ولا موضوعياً، ما دام معبراً عن المصالح الذاتية أو الشخصية للطبقة المسيطرة.
- يصف ماركس الأيديولوجية بالوعي الكاذب طالما كانت تبريراً زائفاً يحجب حقيقة العلاقات الاجتماعية ويدْعم مصالحَ الطبقة البرجوازية.

هذه الإدانةُ من كارل ماركس للأيديولوجية قد أدت إلى نتيجتين خطيرتين الأولى: أنها مست برذاذها أو بغبارها بعض المذاهب الفلسفية كمذهب الحرية الفردية أو «الليبرالية» في مجال الاقتصاد، ومذهب المنفعة العامة في الأخلاق، ما دام كلٌ منهما في مجاله ـ وحسب تصور ماركس ـ يخدم مصالح الطبقة الرأسمالية، الأمر الذي أدى إلى الالتباس والخلط بين مفهومي الأيديولوجية والمذاهب الفلسفية، وهو التباس لا بد من إزالته إن أردنا الموضوعية منهجياً، والحفاظ على كرامة وسمعة المذاهب الفلسفية موضوعياً، الحفاظ عليها من وصمة «الوعي الكاذب» أو التبرير الزائف، ذلك أن المذاهب الفلسفية كانت وما فتئت رائدُها البحثَ عن الحقيقة.

وإذا كانت هذه الإدانةُ للمذاهب الفلسفية المعارضة ووصمُها بالأيديولوجية قد قصدها ماركس عن عمد وسبق إصرار، فإن النتيجة الثانية ما كان ليقصدها لأنها أتت على غير هواه، وأعني بذلك أنه لا ولن يوجد سلاحٌ يستطيع أحدُ طرفي الخصومة أن يحتكر استعماله ويبقى امتيازاً مقصوراً عليه دون خصمه، يقول ماكس فيبر: ليس التفسير المادي للتاريخ سيارة أجرة يدخلها المرء ويخرج منها كما يشاء، فإن من يدخلها يفقد حريته في مغادرتها حتى ولو كان من الثوريين، أريد أن أقول إن وصمة الأيديولوجية التي أطلقها ماركس

على خصومه قد ارتدت بدورها على الشيوعية وبخاصة بعد أن وجد المذهب سبيله إلى التطبيق وبدت المفارقاتُ بين النظر والعمل أو بالأحرى بين النظرية الاشتراكية وبين النزعات التوسعية لكبرى الدول الاشتراكية إلى حد أن نجد مؤرخاً مثل توينبي حين يستخدم لفظ «الأيديولوجية» إنما يقصد به الشيوعية بالدرجة الأولى.

لست بصدد التعرض للحكم على مَنْ مِنَ الطرفين يستحق أن تلحقه وصمة «الأيديولوجية» ولكني أود التعرفَ على خصائصها التي عندها تفارق المذاهب الفلسفية والتي بسببها لحقها التحقير منذ أطلقه نابليون على خصومه من المفكرين النظريين إلى أن أصابتها لعنةُ الماركسية ثم إلى أن استدارت لتلحق الشيوعية كما يريد لها خصومُها.

لنستبعد أولاً السمة المشتركة بين هذه الاتجاهات المتباينة ألا وهي أنها صفة لفكر الخصم لمجرد أنه خصم، وإلا افتقدنا مدلول اللفظ، وحقيقة من حق كل فكر أن يزعم لنفسه الصحة المطلقة، ولكن ليس من حقه أن يصف فكر خصمه بالأيديولوجية لأنها ليست لفظاً مرادفاً للوعي الكاذب، وحين نستشف ما تعنيه هذه الاتجاهات من استخدامها للفظ أيديولوجية نجد ما يأتي:

1 ـ أنها ليست فكراً عملياً في نظر نابليون ولا علمياً في نظر ماركس.

2 ـ أنها تنطوي على تشويه أو إخفاء متعمد لحقيقة الأوضاع الاجتماعية والسياسية حسب تحليل كارل مانهايم للمفهوم الضيق للأيديولوجية.

3 ـ أن الهوة سحيقةٌ بين التبرير والتفسير: بين مستفيدين من نظام قائم يلتمسون ما وسعتهم الحيلة تبريراً زائفاً لقيام النظام وبقائه وبين ما يخفونه من حقيقة هذه الأوضاع، ومن ثم فإن أصحاب المصالح القائمة في مثل هذه الأنظمة القائمة على الأيديولوجيات لا على فلسفات غالباً ما يعلنون غير ما يبطنون، وتتدرج الهوة في الاتساع والثنائية في الانفصال إلى حد الانفصام[1].

---

(1) أشير في هذا الصدد إلى مقالة الزميل الدكتور إمام عبد الفتاح في جريدة الوطن بتاريخ 28 أكتوبر 1986 تحت عنوان: كلكم يبكي فمن سرق المصحف والتي يعرض فيها لبعض مظاهر انفصام الشخصية من القمة إلى القاعدة في وطننا العربي.

4 ـ وإنما يبلغ الانفصام مداه حين ينشأ نظام سياسي بلا فكر ولا فلسفة ثم يلتمس القائمون عليه وسيلة لسد الفراغ بأيديولوجية تبرر وجوده، إن الأساس هنا لم يسبق إقامة البنيان وإنما قام النظام ثم التمسوا له أساساً فكرياً، ومن ثم فقد أضحى الوضعُ السياسي في وضع يسير فيه على رأسه بدلاً من قدميه.

5 ـ وأخيراً ينتقد توينبي الأيديولوجيات لأنها أرادت أن تفرض نفسها على الناس بديلاً عن الأديان فاستبدلت بالزاد الروحي فتاتاً لا تسمن ولا تغني من جوع.

وغني عن البيان أن لا شيء من هذه الصفات في النظريات الفلسفية، ذلك أنك تجد لدى الفيلسوف جهداً صادقاً ـ وأعني هنا صادقاً مع نفسه ـ لتصور أصلح نظام يحقق السعادة للمواطنين سواء وافقناه أم خالفناه والنظريات الفلسفية قد أُعلنت للناس ثم ارتضوها لأنفسهم أساساً نظرياً لفلسفة الحكم، هكذا كانت أفكار فولتير وجان جاك روسو ممهدة للثورة الفرنسية، ولا نعدو الحقيقة إن قلنا إن الأمريكيين قد ارتضوا لأنفسهم الفلسفة البرجماتية سواء في السياسة أو الأخلاق أو التربية.

الأيديولوجية اسم حديث ولكن المسمى قديم، طالما أمكن أن توجد أنظمة سياسية تبرر قيامها وبقاءها بتبرير زائف، فنظرية التفويض الآلهي لتبرير السلطة المطلقة للملوك أيديولوجية، وحينما استولى الأمويون على الخلافة، ـ ولم يكونوا من السابقين إلى الإسلام ـ قامت أول «أيديولوجية» في الفكر الإسلامي: إن وصولنا إلى الحكم إنما كان بقضاء من الله قد قدر ولا حيلة للناس في دفعه. . . المنصور من نصره الله والمهزوم من خذله الله، لقد احتكمت أنا وعلي إلى الله فنصرني الله على علي، مثل هذه الأقوال التي تتستر وراء مبدأ الجبر إنما تختلف تماماً عمن يعتنق الجبر عن إيمان راسخ بنفاذ المشيئة الآلهية وأن لا فاعل في الحقيقة إلا الله كما يؤمن الصوفية، هذه عقيدة وتلك أيديولوجية.

ومع أنك قد تجد لدى مفكر واحد مذهباً فلسفياً وأيديولوجية فإنهما يظلان متمايزين، فنظريات أرسطو في الطبيعة والنفس وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة تعد فلسفة، أما حين يدعي أن شعوب الشمال تتصف بالشجاعة دون الذكاء وشعوب الشرق تتصف بالذكاء دون الشجاعة والشعب اليوناني وحده يتصف بالشجاعة والذكاء معاً، فأننا لا نملك إلا أن نقول لأرسطو: معذرة هذه أيديولوجية وليست فلسفة، وإنما قصدت بذلك تبرير فتوحات تلميذك الإسكندر، وقس على ذلك كل النظريات الأوربية في القرن التاسع عشر المعبرة عن استعلاء العرق أو الجنس النوردي أو الآري بوجه عام.

ولحقت وصمة الأيديولوجية العالم الثالث المعاصر، وذلك بعد أن انتشرت واستشرت ظاهرة الانقلابات العسكرية ساعية إلى تغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية مبررة ذلك بأيديولوجيات، ومع التماسك الشديد الذي توجده الروح العسكرية بين أفرادها فأنه يعوزهم النسق الفكري الذي يؤلف بينهم، كما ينقصهم عمق الوعي بمشكلات مجتمعاتهم فضلاً عن إيجاد حلول جذرية لتلك المشكلات، ذلك أنهم لم يرتقوا في الأسباب الضرورية المؤدية إلى تكوين المفكرين، فمجرد اعتلاء السلطة لا يحيل الحاكم إلى مفكر أو فيلسوف، وإنه لمن دواعي السخرية والمأساة معاً أن يدعي لنفسه ذلك.

ومن ناحية أخرى يحيل زعماء هذه الأنظمة ولاء الشعوب للأوطان إلى ولاء للأشخاص، وإذا كان ماركس قد عاب على الأيديولوجية أنها مسخرة لمصلحة طبقة، فأن أيديولوجية هذه الأنظمة مسخرة لمصلحة فرد، ومن ثم فأنها تتبدل بين الحين والحين بتبدل اتجاهات الحاكم وتغير مصالحه، خلاصة القول إن مآل أيديولوجية يضعها حاكم ويفرضها على رعيته لإلى زوال، ولأنها مولود غير شرعي لأب عقيم.

كان الحديث إلى الآن عن الفارق بين الأيديولوجيا والمذهب الفلسفي، الأيديولوجيا بمفهومها الضيق سيء السمعة، يتبقى الحديث عن الصلة بين الأيديولوجيا بمفهومها الواسع وبين المعتقد الديني.

تشترك الأيديولوجيا مع المعتقد الديني في أنها تشكل علاقات اجتماعية وروابط وثيقة بين معتنقيها، وتؤلف بينهم وتوجد التحاماً عضوياً بين الأفراد، وإن لم تبلغ الأيديولوجيةُ في ذلك مرتبة العقيدة فإنها تتبُع شتّى الأساليب بالتدخل في مناهج التربية والتعليم بالنسبة للصغار وبأجهزة الدعاية والإعلام بالنسبة للكبار، لتمكن لنفسها في الأرض وتوطد سلطانها في نفوس الرعية فضلاً عن استخدامها لسيف المعز وذهبه في أغلب الأحيان.

هكذا يسعى كل منهما إلى الانتشار: بالدعوة والتبشير في الدين والدعاية والإعلام في الأيديولوجيا، وما كانت المذاهب الفلسفية لتحرص على ذلك كل الحرص، بل قد تلجأ إلى العكس فالفلسفة عند أفلاطون لا تنال إلا بالرياضيات ولا ينبغي أن تُدرَس قبل سن الثلاثين.

وأما الغزالي فيحرص على إلجام العوام عن علم الكلام ويضن بفلسفته الصوفية على غير أهلها، أريد أن أقول بينما المذهب الفلسفي مقصور على القلة من صفوة المثقفين لأنه إن امتد إلى الجماهير اتخذ صورة مهزوزة تسيء إليه كما حدث بالنسبة للوجودية، فإن الأيديولوجية تسعى إلى العالمية والانتشار مشتركة في ذلك مع الدين مقيمة جسراً بين الفكر والتطبيق، تماماً كما يصل الدين بين العقيدة والشريعة أو بين الأصول والفروع.

وتتبنى الأيديولوجيات مثلها في ذلك مثل الأديان مجموعة من المعايير التي تنطوي على أحكام متقابلة تقابل الإيجاب والسلب والاستحسان والاستهجان، ففي الدين: مؤمن وكافر، تقي وفاسد، سلفي ومبتدع، متدين وزنديق، ومن منظور الشيوعية مثلاً: تقدمي ورجعي، اشتراكي وبرجوازي، يساري ويميني، ومن غريب المفارقات أن يثني القرآن الكريم على أصحاب اليمين ويذم أصحاب الشمال على خلاف استخدام المفهومين لدى الشيوعيين.

وتواجه الأيديولوجيات ما تواجهه الأديان في مسيرتها من انشقاق مذهبي، ومنشأ الخلاف متشابه في الدين: هل يخضع النصُ المنزلُ للعقل أم يخضع العقل للنص، وذلك هو الخلاف بين المؤولة والظاهرية في كل دين، بين

الصدوقيين والقرائين في اليهودية، بين النساطرة واليعاقبة والأرثوذكس في المسيحية (لاحظ أن المعنى الحرفي للأرثوذكسية أصحاب المذهب السلفي القويم)، بين المعتزلة في جانب وبين كل من الظاهرية وأهل السلف في الإسلام في جانب آخر.

أما الانشقاق في الأيديولوجيات فمرجعه إلى مشكلة: هل يخضع مذهب المؤسس لمتغيرات الواقع أم يخضع الواقع للفكر الحرفي للمؤسسين؟ لا عجب أن يحدث الانشقاق في المعسكر الشيوعي، وأن تتهم الصين ـ وكذلك البانيا ـ الاتحاد السوفيتي بالتحريفية بدعوى أنها خرقت تعاليم ماركس ولينين حتى سمحت بالحوافز الفردية والاستثمارات الرأسمالية في سيبريا، وأرجو أن تلاحظ معي أن مفهوم التحريفية يفيد نفس الدلالة لتعبير أصحاب البدع أو نفس معنى الهرطقة الذي يطلقه النصيون من الظاهرية ويذهب السلف على المؤولة من المعتزلة باعتبار أن كل مستحدث بدعة.

هكذا يبدو الانشقاق المذهبي: العقائدي أو الفكري، في الدين أو في الأيديولوجية أمراً مقضياً، حيث لا بد أن تختلف الآراء إزاء ما يستجد من مشكلات تتعلق بضرورة تبني أحد الموقفين إما بتقديس النص وأما مراعاة متغيرات العصر.

لا غرو بعد هذا التوازي بين الدين والأيديولوجية أن يعقد برتراند راسل مقارنة بين المسيحية والشيوعية حيث حل كارل ماركس محل السيد المسيح، وكتاب رأس المال بدلاً من الإنجيل، واحتلت طبقة البروليتاريا مكانة طبقة الكهنة، وأضحت سعادة الإنسان في الفردوس الأرضي بإقامة مجتمع لا طبقي بديلاً عن الفردوس الأخروي.

ولكن هل يعني هذا التوازي إمكان أن ترث الأيديولوجيات الأديان في المجتمعات العلمانية الحديثة؟ ذهب المؤرخ البريطاني «توينبي» إلى أن أخطر كارثة يواجهها العالم اليوم أن الجماهير الغربية قد استعاضت عن الفراغ الديني بأيديولوجيات لا تختلف عن الأديان البدائية من حيث وثنيتها حيث عبادة الذات

متمثلة في تأليه الدولة أو النظام وإن تسترت خلف ستار القومية أو الاشتراكية، وأن الذين يعتبرون الأديان سرطانات مخطئون لأن السرطان الحقيقي هو أن تحل الأيديولوجيات محل الأديان لأنها تستعيض عن الزاد الروحي الذي تقدمه الأديان بفتات لا تسمن ولا تغني من جوع، وأنه لا أمل في استقرار السلام أو سكينة النفس لدى الإنسان إلا بالاستناد إلى الدين، لأنه ليس بالخبز وحده يحيى الإنسان.

هكذا يتعذر أن تصبح الأيديولوجيات بديلاً عن الأديان: وبخاصة إن أكرهت عليها الشعوب من الحكام، ذلك أن مآل أي معتقد ديني أو مذهب فكري تفرضه السلطة على الرعية لإلى زوال، والأمثلة على ذلك من التاريخ أكثر من أن تحصى.

فمع سمو عقيدة التوحيد فقد أخفق أخناتون أن يفرضها على قدماء المصريين لأنه ملك ولو أنه كان كاهناً نابغاً نابعاً من الشعب لاختلف الأمر.

- أخفق المعتزلة في أن يجعلوا من القول بخلق القرآن عقيدة للمسلمين لأنهم استعدوا السلطة زمن الخلفاء العباسيين المأمون والمعتصم والواثق، بل أن هذا الاستعداء بالسلطة على الخصوم كان من الأسباب التي عجلت بنهايتهم كفرقة من الفرق الدينية في الإسلام.

- مع محبة المسلمين في مصر لأهل البيت فقد فشلت الدولة الفاطمية أن تنشر مذهب التشيع لأنها حاولت ذلك من موقع السلطة، ولو أن ذلك كان من موقع دعاة الإسماعيلية لاختلف الأمر.

- حينما حاول الامبراطور المغولي سلف أكبر (ت 1600 م) أن يقيم ديناً يجمع بين الهندوكية والإسلام ليؤلف بين قلوب الطائفتين نصحه أحدُ مستشاريه قائلاً: إن الدين والشريعة ليستا من مهام الملوك ولن تكونا كذلك، وحين أصر منفقاً الأموال مستعيناً بوسائل الإعلام لم تكن عاقبة أمره إلا أن أغضب الهندوس والمسلمين على السواء.

ـ حينما حاول أحد رجال حكومة الإدارة إبان الثورة الفرنسية فرض مذهب الدين الطبيعي Deism ليكون بديلاً عن المسيحية اعترض وزير الخارجية آنذاك بقوله: أن يسوع المسيح كي ينشيء ديناً قد صلب ثم بعث من بين الأموات، وعليك إن أردت ذلك أن تترك صفوف الحكم لتخوض العمل بين الجماهير كنبي منهم.

هكذا يتضح أن الفارق بين مذهب أو معتقد تفرضه السلطة وبين ما ينبع من الرعية هو الفارق بين ما يفنى وبين ما يبقى.

وهكذا تشترك الأديان مع المذاهب الفكرية في أن كليهما يولد من رحم الرعية تماماً كما تنبت البذرة من رحم الأرض، أما أن استولدتها السلطة من رحمها العقيم فقد أضحت كشجرة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار.

اسمحوا لي في ختام كلمتي أن ألخص نتائجها فيما يلي:

ـ إن للأيديولوجية مفهومين: أولهما مفهوم ضيق يفيد تبريراً فكرياً لوضع سياسي قائم، وثانيهما مفهوم واسع يفيد النمط الفكري السائد في مجتمع ما، والذي يفسر المظاهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والثقافية فيه، وبينما المفهوم الأول هو الذي لحقته سوء السمعة فأن المعنى الثاني يقترب من الفلسفة بمذاهبها الفكرية.

ـ إن أدنى درجات الأيديولوجية بمفهومها الضيق ـ ولا أقول أحطها شأناً ـ هو ما فشا في أعقاب الانقلابات العسكرية وما يفرزه زعماؤها لأنها تبرير زائف للتسلط الفردي، وأن عمر هذه الأيديولوجيات لقصير، بل أنها قد تموت قبل موت أصحابها.

ـ إنه وإن كانت هناك أوجه شبه كثيرة بين الأيديولوجية بمفهومها الواسع وبين المعتقد الديني فأنها لن تكون بديلاً عن الدين حتى في المجتمعات العلمانية، وأنه إذا كان قد سبق القول إنه لا يحق للحاكم أن يكون فيلسوفاً أو مفكراً أو منظراً فأنه كذلك لا يحق للفيلسوف أو المفكر أن يكون نبياً أو رسولاً.

الفصل الثالث

في فلسفة السياسة

اعـرف نفسـك

عبارة مكتوبة على مدخل معبد دلفي عند سفح جبل في وسط بلاد اليونان، لا يعرف على وجه الدقة من أول من قالها ولا الزمن الذي سجلت عنه، أغلب الظن أن ذلك كان في منتصف القرن السادس قبل الميلاد، حملها كل فيلسوف أو مفكر معنى، بل حملتها كل حضارة طابعها ولكنها في آخر الأمر تعتبر أفضل شعار يعبر عن الحضارة الغربية: يونانية أو أوربية.

كانت تعني عند طاليس أول الفلاسفة، لا تضمن مديناً، بل اعرف قدراتك المادية حتى لا تجلب الشقاء على نفسك، ذلك أن المدين الذي يعجز عن رد الدين يصبح عبداً مدىٰ الحياة، وذلك قبل أن يضع المشرع صولون اصلاحاته التشريعية.

بينما كانت تعني عند صولون: راع الزمن ولا تتجاوزه إلى إفراط أو تفريط، إسراف أو تقصير، فلا تتطرف، واعلم أنك إنسان فان، فدع سيف الطغيان[1].

ولما سئلت كاهنة معبد دلفي: من أحكم الناس في هذا الزمان؟ فأجابت أنه

---

(1) ونسب المسلمون إلى فيثاغورس إجابتها حين سئل: ما أحب الأشياء على الإنسان، فقال: أن يعرف نفسه ويكتم سره.

(المبشر بن فاتك وتحقيق عبد الرحمن بدوي، مختار الحكم ومحاسن الكلم، ص 70).

سقراط، ودهش سقراط للأمر نسبت إلى سقراط الذي كان يقر بأن الفرق بينه وبين الآخرين من الشعراء والمشتغلين بالسياسة أنه جاهل يعرف حقيقة جهله، بينما الآخرون جهالة ادعاء، وكانت تعني عند سقراط: أعرف نفسك أنك جاهل، فأن تكون جاهلاً عارفاً حقيقة نفسك أهون أن تكون جاهلاً دعياً.

ولما قيل عن سقراط إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض لأنه جعل موضوعها الإنسان بدلاً عن الكون الذي كان موضوع الفلسفة لدى الفلاسفة السابقين عليه، فقد غدت العبارة تعني، ابحث عن الإنسان قبل أن تفكر في الكون ونشأته.

وقد شارك كتاب المسرح الأوائل بدلولهم في كوميديا أريستوفانيس تعني: فتش عن عيوبك قبل أن تبحث في عيوب الآخرين.

وبصرف النظر عن هذه المعاني المختلفة فأنها تحمل طابع الحضارة اليونانية بمعنى: إذا استشرت الآلهة فستجدهم يختلفون، دع عنك حديث الآلهة واعرف لنفسك قدرها واستشر عقلك واستفت قلبك، وهكذا عبرت عن طابع عام في الحضارة اليونانية، ذلك الطابع الذي ورثته الحضارة الأوربية وأعني به طرح الدين وإبعاده عن شئون الحياة والفكر، ومن ثم فإن العبارة تحمل طابع العلمانية أهم سمة للحضارة الغربية.

غير أنها اتخذت طابعاً دينياً في الحضارات الدينية، فأصبحت تعني في المسيحية أو بالأحرى لدى كليمنت السكندري (ت 3200) أعرف سبب ولادتك وأنك ابن الخطيئة الأصلية، وصورة من أنت (إن الله خلق آدم على صورته، أعرف صلتك بالله وقربك منه)، وقد اعتبرت المسيحية قائلها نبياً من الأنبياء قبل المسيح.

ثم نسبت العبارة إلى سقراط في الفكر الإسلامي، ولما كان سقراط يقول بخلود النفس في محاورة «فيدون» فقد أعجب به المسلمون وكادوا يجعلون منه مسلماً قبل الإسلام وحملوا العبارة السالفة معنى: (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وذلك بعد أن مزجوا العبارة بالآية: ﴿**وفي أنفسكم أفلا تبصرون**. . .﴾ (سورة الذاريات: ٢١). بمعنى من عرف أن أصل نشأته من تراب ثم من نطفة ثم من علقة

إلى أن اكتمل نموه وأصبح إنساناً، فإنه لا بد مدرك أن خالقاً قد خلقه وأن آلهاً قد صوره. معاني ما كانت لتجول بخاطر سقراط، ولكن هكذا حينما تعجب حضارة بشخصية من حضارة أخرى فإنها تضفي عليه من روحها وتطبعه بطابعها، حملته المسيحية عقيدة الخطيئة الأصلية وحمله مفكرو الإسلام فكرة الخلق والتوحيد.

ولكن يبقى للعبارة معناها الأصلي سواء بالمعنى اليوناني في معرفة الإنسان لحدود نفسه، أو المعنى الأوربي يوناني أو غربي، وأعني به العلمانية وإبعاد الدين عن شئون الفكر والحياة.

المـراجـع:

ـــ ترجمة رمزي عبد جرجس: تاريخ الحضارة الهلينية ولـ ديورانت ـ وترجمة محمد بدران، قصة الحضارة ـ المجلد الثاني الجزء الثالث، ص 358 وما بعدها.

ـــ أبو الوفا المبشر بن فاتك وتحقيق عبد الرحمن بدوي. مختار الحكم ومحاسن الكلم.

Victor Ehrenberg: From Solon to Socrates P. 86.

بين ديمقراطية أثينا ودكتاتورية أسبرطة[1]

تمهيـــد:

سئلت: لم أنجبت مصر في الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن طه حسين والعقاد وأحمد أمين وعقمت عن أن تنجب مثلهم في الخمسينيات والستينيات مع أنها كانت آنذاك محتلة وغدت مستقلة؟.

كنت آنذاك مشغولاً بتأليف كتابي «في فلسفة الحضارة» عن الحضارة الأغريقية، بل وتصادف أن كنت أكتب عن ديمقراطية أثينا والدكتاتورية العسكرية في أسبرطة، فأجبت ولِمَ أنجبت أثينا كلاّ من سقراط وأفلاطون ودرس بها أرسطو بينما عقمت أسبرطة أن تنجب حتى فناناً أو مثّالاً.

* * *

- 1 -

تقع أثينا في موقع من شبه جزيرة أتيكا جعل منها مركزاً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً لشبه الجزيرة، ولم تسمح ظروفها بسيطرة مطلقة لطبقة واحدة على الإنتاج ومن ثم للتسلط السياسي، ذلك أنها لم تكن تعتمد على مورد واحد للإنتاج سواء في الزراعة أو الصناعة أو التجارة، فقد كان اعتماد المجتمع الأثيني على هذه الموارد متعادلاً متكاملاً، ومن ثم كان وضع الطبقات بدوره متعادلاً متوازناً مما مكن لقيام الديمقراطية.

---

(1) نشرت في العدد التذكاري عن يوسف كرم الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة لجنة الفلسفة والاجتماع عام 1986.

وكان لدى أثينا مساحة لا بأس بها من الأراضي الزراعية تكاد تكفي لضرورات الحياة حتى القرن السادس قبل الميلاد، لا هي دون الكفاية فيهجرها أهلها ولا في رخاء يمكن لتسلط طبقة ملاك الأرض، ولكن بازدياد عدد السكان وتزايد احتياجاتهم اتجه الأثينيون إلى الخارج إلى سواحل البحر الأسود حيث الحقول الغنية بالقمح، وكان لا بد أن تلبي احتياجاتها بإقامة مستعمرات لها ولتأمين مناطق النفوذ وطرق القوافل البحرية التجارية فأنشأت أسطولاً تجارياً وحربياً بعد أن اشتبكت في صراع رهيب مع المدن الأخرى، وقد أدى ذلك إلى ظهور طبقتين: طبقة التجارة وطبقة الملاحين وعمال الشحن والتفريغ، وأصبح النظام السياسي يعكس التوازن بين الطبقات الثلاث ملاك الأرض والتجار والعمال.

على أن ذلك لا يعني أن أثينا لم تعرف طوال تاريخها غير نظام حكم يقيم التوازن بين الطبقات الثلاث، وإنما خضعت لفترة لحكم مطلق مكنّ لها السيطرة على المدن المجاورة، ولكنها انتقلت من نظام ملكي وراثي إلى حكم أرستقراطي إلى سلطة تنفيذية بيد الحاكم أو الأركون ثم إلى سلطة قضائية بيد ستة من القضاة فلم يصبح للملك إلا سلطة رسمية.

على أن الحروب المتصلة بين المدن كانت من عوامل التحول من السلطة المطلقة، إذ كانت هذه الحروب من الضراوة بحيث تعني الهزيمة خراباً تاماً للمدينة واتخاذ مواطنيها أسرى، فكان لا بد أن يشاركوا في تحمل تبعاتها ومسئولياتها، ومع ذلك فقد ظل لطبقة ملاك الأراضي اليد العليا منذ أن ورثتها من الملكية منذ القرن الثامن قبل الميلاد، وكان هناك جهاز تنفيذي يمارس أعضاؤه الحكم لمدة عشر سنوات ثم أصبحت سنة واحدة منذ عام 683 ق. م وجهاز آخر تشريعي يسمى الأربوباجوس عضويته مدى الحياة لأعضاء السلطة التنفيذية بعد أن تنتهي مدة خدمتهم.

على أن ذلك لا يعني أن النظام السياسي أو الإصلاح الدستوري كان مطرداً، فقد أدى تركيز السلطة في أيدي الطبقة الارستقراطية على حساب سائر

الطبقات إلى قيام طاغية في النصف الثاني من القرن السادس، فانتزع كيلون السلطة مستعيناً بقوة من ميجارا، وكما يفعل كثير من الطغاة استمال العامة بسن تشريعات تحد من سيطرة الطبقة الارستقراطية، ولما باءت محاولته بالفشل وانتهت إلى ضائقة اقتصادية تنبهت الطبقة الارستقراطية إلى ضرورة معالجة الأوضاع بالحسنى، وعهد بهذه المهمة إلى دراكون Dracon عام 624 ق. م وكانت الإصلاحات متعلقة بقوانين الجرائم، ومع أنها لم تكن شاملة لجوانب الحياة في المجتمع الأثيني فقد كان أول تشريع دستوري مكّن للطبقات المحكومة أن تجد طريقها نحو المشاركة في السلطة. وتنظيم علاقة الحاكم بالمحكومين بقوانين تبين الحقوق.

الديمقراطيــة: من صولون إلى بركليس.

على أن إرساء قواعد الديمقراطية إنما ترجع إلى المشرع «صولون»، ولد في أوائل الثلاثينات من القرن السابع ق.م، وعاش فترة تصاعد طبقة التجار التي أصبحت تشارك الطبقة الارستقراطية في الثروة، وكان بشخصه يمثل مصالح الطبقتين، فبحكم المولد ينتسب إلى طبقة ملاك الأرض، ولكنه جمع ثروته عن طريق التجارة، ومن ناحية أخرى كانت أحوال العامة تزداد سوءاً نتيجة الحروب فاستدان كثير منهم وأنتزعت أملاكهم وبيع بعضهم في سوق الرقيق وفاء لديونهم وفرّ البعض الآخر خارج أثينا خشية العبودية.

وكان صولون قد اكتسب شهرته بعد أن ألهب الأثنيين بأشعاره ليستردوا جزيرة سلاميس التي تشرف على ميناء أثينا من ميجارا واستعادتها فعلاً عام 600 ق.م.

تولى صولون منصب الأركون ـ الحاكم التنفيذي ـ عام 594 ق.م فواجه الوضع المتوتر بين الطبقات الثلاث: طبقة التجار الصاعدة وطبقة الأرستقراطيين من ملاك الأراضي ثم طبقة العامة الكادحة البائسة، فوضع تشريعات تستهدف التوفيق بين مصالح الأرستقراطية من ملاك الأراضي وبين التجار، إذ ربط بين الحقوق السياسية والثروة، فأصبح دخل الفرد يحدد مدى تمتعه بالحقوق السياسية بعد أن كانت هذه الحقوق مرتبطة بالنسب، وبذلك مكّن للتجار أن يصبحوا

أعضاء في المجلس التنفيذي بعد أن كان مقصوراً على الارستقراطيين، وأقام إلى جانب مجلس الأربوباجوس (الشيوخ) ـ مجلساً للشورى Boule يضم 400 عضوا ـ مائة من كل قبيلة من قبائل أثينا الأربع، وبذلك أتاح للتجار مجالاً آخر للسلطة. فكان أن تحول بعض الارستقراطيين إلى استثمار أموالهم في مجال آخر غير الأرض فاتجهوا إلى البحر، وبذلك أصبح لأثينا أسطول تجاري تصدر منتجاتها من الكروم وزيت الزيتون والأواني المزخرفة إلى بلدان البحر المتوسط ووسط أوربا.

ومع أنه كان من المفترض أن يعارض ملاك الأراضي تشريعاته، ومع أن أصدقاء صولون قد نصحوه أن يصبح طاغية فإنه رفض مفضلاً جانب الإقناع على الإكراه قائلاً: **السلطة المطلقة مقام جميل حقاً، ولكنها كمقام فوق قمة جبل له طريق للصعود إليه، وليس ثمة طريق للنزول منه**، وقد حذر الارستقراطيين شعراً وخطابة من الاستناد إلى القوة أو الاعتماد على الثروة في ارتكاب الظلم، فليس الخطر على أثينا من عدو خارجي بقدر خطر حرب أهلية أو مجاعة تهددها فضلاً عن انتقام الأقدار بسبب الظلم، فكان أن تقبل الارستقراطيون اصلاحاته باعتبارها أهون من قيام طاغية يصادر الأملاك وينفي الخصوم ويستميل الرعاع ويستند إلى الديماجوجية كما حدث من قبل.

أما طبقة العامة فقد كانت إصلاحاته اجتماعية واقتصادية، فقد فك الرهون وألغى الديون وأعاد الأرض لأصحابها بعد أن أعاد إليهم الحرية التي سلبت منهم بسبب الديون وبذلك ألغى العبودية الناجمة عن الديون، وتلك العبودية التي كانت تمتد إلى أسرة المدين إن عجز، وهو غالباً ما يعجز عن سداد دينه، بذلك أعاد كرامة المستأجرين والعامة، بل أفسح لها الطريق إلى المجلس التشريعي، حقيقة لقد كان قبله قائماً ولكنه لم يكن نافذاً بسبب سوء الأحوال الاقتصادية، فلقمة العيش أولى من المشاركة السياسية، وأضاف صولون إلى المجالس التشريعية القائمة المحاكم الشعبية Helinis التي كان على أعضاء الهيئة التنفيذية أن يقدموا لها حساباً عن أعمالهم.

هكذا أصبح الشعب أو الديموس Demos ـ على حد تعبير أرسطو سيد

الدستور ـ وصاحب السلطة في المجلس التشريعي وفي المحاكم الشعبية، إذ امتدت اصلاحاته إلى النواحي الاجتماعية والمالية والتشريعية، أما في القضاء فقد أصبح من حق كل مواطن نقل قضيته من محكمة إلى أخرى قبل صدور الحكم، وحقه في أن يقاضي أي مواطن يرى أنه قد أخطأ هادفاً بذلك إلى حمايته المواطنين من إساءة الرؤساء استخدام السلطة.

بذلك أقام صولون التوازن بين طبقات المجتمع الثلاث، هدفه من ذلك كما قال: في القرارات الخطيرة يتعذر أن ترضي الناس جميعاً وإن كان يجب أن تتوخى ذلك، لقد أعطيت الشعب «الديموس» كل ما يحفظ كرامته لا أكثر، كما حرصت على ألا أجعل الأغنياء تقاسي ضمائرهم من ارتكاب المظالم، وبذلك بسطت درعي على كليهما ـ الأغنياء والفقراء، فلم أسمح لإحداها أن يطغى على الآخر على حساب العدالة، وإنما تحسن طاعة الشعب لرؤسائه إذا لم يشتدوا عليهم أو يزيد عن الحد المعين معهم، فالشعب كالفرس يجب ألا يغالي الفارس في قبض اللجام أو إرساله، ولما سئل: هل سن للأثينيين أصلح التشريعات؟ أجاب: بل شرعت لهم أصلح ما ينفع لهم، هكذا وقد كان يؤكد على وضعه تشريعه في وقت كان غيره من المشرعين مثل ليكرجوس ومينيوس وحمورابي في المجتمعات الأخرى يزعمون أن تشريعاتهم وحي من السماء، أما صولون فقد عبر عن روح الحضارة الأغريقية في استبعاد الدين عن مجال التشريع.

هكذا خاطب صولون في الأثينيين قلوبهم وعقولهم وضمائرهم فأحسن التعبير عن روحهم وآمالهم، فأصبح بذلك الأب الروحي للديمقراطية الإغريقية بعامة والأثنينية بخاصة، فشعر كل مواطن أن الحكومة ليست كياناً غريباً عنه مفروضاً عليه، وإنما هو جزء منها يشارك في تبعاتها الأمر الذي أثار في الفرد اعتزازه بموطنه، وقد بدأ الهاربون من الديون العودة إلى وطنهم ليشاركوا في العمل من أجل ازدهار أثينا ومجدها.

غادر صولون أثينا في السادسة والستين بعد أن تولى منصب الدراكون ـ الحاكم التنفيذي ـ مدة خمسة وعشرين عاماً ـ غادرها إلى مصر للدرس والتجارة ـ حسب قول أرسطو ـ أو ليتعلم التاريخ من كهنة مصر في رأي

بلوتارك، وقد نصح الأثينيين قبل سفره: **أن خير نظام مستقر للحكم أن يطيع المحكومون الحكام وأن يطيع الحكام القوانين**[1].

ومع ذلك لا يمكن الادعاء أن الديمقراطية قد استقرت في أثينا بتشريعات صولون، لأن الديمقراطية نعمة كسائر النعم التي لا يدرك الإنسان قيمتها إلا حين يفقدها، كانت طبقة الأرستقراطيين غير راضية عما سلبها امتيازاتها، بينما كانت طبقة العامة تطمع في أن توزع عليها أراضي الأرستقراطيين، فظل التوتر قائماً إلى أن استولى على السلطة عام 545 ق. م طاغية هو بيزيستراتوس، ومن الغريب أن صولون كان قد حذر الأثينيين منه، قام بانقلاب عسكري ثم جرح نفسه مدعياً أنه اعتدي عليه[2] ثم هاجم بحرسه الأكربول واستولى عليه، وليكتسب شعبيته لدى العامة هاجم طبقة الملاك - مع أنه منهم - ونفى خصومه الأرستقراطيين لا لأنهم أرستقراطيون وإنما لأنهم خصومه، وصادر الأملاك ووزعها على العامة وألغى الديون عليهم، غير أنه لم يستطع أن يقضي على الديمقراطية التي أرسى قواعدها صولون، ولكنه أبقى على الشكل دون المضمون في المجالس التشريعية التي كانت تجتمع وتنفض دون قرارات فعّالة، وهكذا النظم الديمقراطية إن استبد بها حكم مطلق إما أن يشل فعاليتها أو يتخذها أداة لتحقيق مآربه أو الاثنين معاً.

حقيقة لقد قام ببعض الاصلاحات إذ قضى على البطالة ووزع الأراضي وشيد الهياكل والمرافق العامة وعقد معاهدات تجارية وعزز الأسطول التجاري وأقام لأثينا مستعمرات فراجت التجارة واهتم بالفكر، فشكل لجنة لصياغة الإلياذة والأوروبية، فأصبحت بالصيغة التي نعرفها الآن، والواقع أنه كان على حد تعبير أرسطو أقرب إلى احترام القوانين منه إلى انتهاكه حرماتها.

وبالرغم من رضى الأثينيين عنه فإنه ما أن تولى ابنه حتى أدرك الأثينيون

---

(1) نموذج للديمقراطية قولاً وعملاً: أن يتنازل الحاكم بإرادته لا أن يفرض نفسه على الرعية لا يخصلها منه إلا الموت أو الخلع.

(2) هكذا يفتعل الدكتاتور حادثة تمكنه من التخلص من خصومه.

أن حكم الفرد لا يؤمن جانبه، فعادت أثينا إلى نهج صولون في تقنين القوانين وتحديد السلطات.

هذا وقد تضافرت عدة عوامل ساعدت على تثبيت دعائم الديمقراطية إذ مكن النصر الذي أحرزه الأسطول الأثيني على الفرس في موقعة سلاميس البحرية عام 480 ق. م من ازدياد مشاركة العامة في الحكم على حساب طبقة الارستقراطيين، وليست الديمقراطية مجرد تشريع وإنما تستكمل مقوماتها بزعامة مستنيرة بلغت أوجها في أثينا في عهد بركليس الذي حكمها أكثر من ثلاثين سنة (461 ـ 429 ق. م) وكان بركليس قد تعلم من فلاسفة كفيثاغورس وزينون الإيلي كما تتلمذ على انكساجوراس، ولم يكن في خطبه يستميل عواطف الجماهير أو يستثير انفعالات الدهماء، وإنما كان يخاطب العقول المستنيرة الأمر الذي خلد خطبه وجعل منها دروساً في الديمقراطية، جعل للعامة حق الانتخاب للمجلس التنفيذي، وقد اكتسبوا هذا الحق بعد دفاعهم عن أثينا وانتصارهم على الفرس، وأصبحت الأحكام القضائية من اختصاصات المحاكم الشعبية وشجع الأعضاء على حضور جلسات المجالس الشعبية بمنح مكافآت على حضورها وكذلك بالنسبة للقضاة والمحلفين في المجالس القضائية، وإن كان قد انتقده على ذلك فلاسفة ارستقراطيون كأفلاطون وأرسطو إذ اعتبروا أنه بذلك قد أفسد أخلاق الأثينيين، ولكنهم تناسوا دعم الرابطة العضوية بين المواطن ومدينته بمشاركته في أنظمتها السياسية والقضائية، ولقد عبر بيركليس نفسه عن ذلك في خطبته الجنائزية التي ألقاها تكريماً لمن سقط من أبناء أثينا في حربها ضد أسبرطة: إن الأثينيين قد وقعوا في حب مدينتهم كما لو كانت عشيقة لهم، إننا نوفر قدراً متساوياً من العدالة للجميع، كما أننا نمجد الموهبة أياً كان مجالها، لأن التفوق (الأريتيه) جدير عندنا بالتمجيد، إن لدى كل رجل فينا وقتاً يكرسه لشئونه الخاصة ولشئون مدينته، بل إن أصحاب الأعمال أكفاء أيضاً في الشئون السياسية، إن البعض يدعو من لا يشترك في الحياة العامة رجلاً مسالماً، أما نحن الأثينيين فنعتبره رجلاً لا فائدة منه، فينا خطباء، ولكننا لا نعتبر الكلام عائقاً عن العمل، بل مقدمة ضرورية له، بل إن

الأعمال التي يقدم عليها المرء دون مناقشة لا بد أن يكون مصيرها الفشل المحقق، إننا نسمح لأي إنسان بدخول مدينتنا ولا نطرد الأجانب مخافة أن يروا أكثر مما ينبغي «**إن أثينا مدرسة لكل بلاد الإغريق**».

هذه خطبة ألقاها بيركليس عقب أحرج امتحان تعرضت له ديمقراطية أثينا، إذ كانت الهزيمة قد لحقتها أمام الدكتاتورية العسكرية لاسبرطة، ومن ثم أراد أن يثبت أفئدة الأثينيين حتى لا يتزعزع إيمانهم بديمقراطية مدينتهم آزاء هذا الامتحان العصيب، ولقد كان صادقاً في كل ما قال، إذ كان المواطن قد ارتبط بمدينته برابطة عضوية فيها حياته ونشاطه ومصيره، يشارك في تبعاتها في السلم والحرب، والواقع أن بركليس قد عبر عن الروح الإغريقية في ميلها إلى عبادة الذات المتمثل في مدينته[1] ولقد أبرزت الديمقراطية مواهب الإغريق حقاً فخرجّت أثينا في المسرح سوفوكليس ويوربيدس وفي الفن فيدياس وفي الفلسفة سقراط وأفلاطون وكانت بحق رائدة الأدب والفن والفكر، ولم تكن بتشجيعها الموهبة والتفوق مدرسة لبلاد الإغريق فحسب وإنما لكل الحضارات، ومع تعرضها للهزيمة العسكرية من دكتاتورية أسبرطة، فإن الأثينيين لم يفقدوا إيمانهم بالديمقراطية.

الديمقراطية الأثينية في الميزان:

لقيت ديمقراطية أثينا نقداً شديداً من كبار مفكريها وأدبائها، ولم يجد فيها أفلاطون إلا صورة لحكم الغوغاء، وكان متأثراً في ذلك بأرستقراطية أسرته من جهة ولإعدام النظام الديمقراطي ممثلاً في المجلس الشعبي أستاذه سقراط كما أخذ عليها التسرع والارتجال أحياناً في أجلّ المسائل وأخطرها وإنها لا توكل الوظائف إلى متخصصين وإنما إلى أفراد وصلوا إلى مناصبهم بالقرعة أو الصدفة.

كما لقيت نقداً مراً في كوميديا أريستوفانيس، إذ تعني وقوف العاطلين

(1) بينما عبروا عندنا عن عبادة الذات في التشنج والتعصب الأعمى للأندية الرياضية ولفريق كرة القدم.

طوابير منتظرين اقتراع أسمائهم ليكونوا محلفين يتقاضون مكافآت، كما أوجدت طائفة من الطفيليين يتقاتلون على ابتزاز أموال الأغنياء.

كذلك كان يعاب على ديمقراطية أثينا عدم الاستقرار في الأحكام إلى حد أن المجالس الشعبية تصدر قراراً ثم تلغيه في اليوم التالي.

كذلك استغل الزعماء الديماجوجيون قانون النفي لإبعاد شخصيات من خيرة رجال أثينا، فنفت أقدر قوادها العسكريين في أكثر الأوقات احتياجاً لهم.

قد يقال: ليس ذلك عيباً في التشريع وإنما في التطبيق الذي تتوقف صلاحيته على العامل الإنساني إلى حد كبير[1]. وقد حاولت ديمقراطية أثينا أن تضع الضوابط التي تحد من فساد الإنسان، إذ يشترط فيمن يرشح لمنصب الأركون (الحاكم التنفيذي) ألا يكون متهماً بتهمة أخلاقية، وأن يكون مؤدياً لواجباته العسكرية والضريبية، كما لجأوا لنظام الاقتراع لتحاشي التأثير على الناخبين في عملية الانتخاب، ولا يقل عدد القضاة والمحلفين عن ثلاثمائة حتى يصعب رشوتهم ولا يحدد أشخاصهم إلا صباح النظر في القضية المعروضة، على أن ذلك لم يمنع مآخذ على ديمقراطية أثينا التي كانت تبدو في بعض الأحيان أقرب إلى الديماجوجية، يقول ممفورد: الواقع أن النظام السياسي في أثينا كان اختياراً تعسفاً بين حكم الأقليات أو الطغاة وبين ديمقراطيات وصل إلى الحكم فيها أشخاص تعوزهم الكفاءة والعلم والتخصص، يكفي للدلالة على ذلك أن توالي الزعامة بعد بيركليس على التوالي: بائع قنب وبائع أغنام وجلود وبائع سجق.

ولم يشر هؤلاء الناقدون إلى مآخذ أخرى، إذ لم تكن هذه الديمقراطية شعبية تماماً، وإنما كانت مقصورة على من له حق المواطنة ـ وهو من ولد من

---

(1) فقد اشتكى كريتون أحد أصدقاء سقراط الأغنياء من أن من يرغب في أن يعيش مسالماً في أثينا يلقى عناء لوجود أشخاص يرفعون الدعاوى لا لتعرضهم لظلم ما بل لاعتقادهم أن المتقاضي سيفضل دفع مبالغ لهم على أن يتحملوا عناء التقاضي.

ولذا يقال قانون جائر في يد قاض عادل خير من قانون عادل في يد قاض جائر.

أبوين أثينيين، ولم يكن عدد هؤلاء يزيد على سبع سكان أثينا الذين تراوح عددهم بين 20 ألف، 40 ألف خلال تاريخها إلى جانب أكثر من مائة ألف من الرقيق، وقد كان يتعذر على غير سكان أثينا[1] وما حولها أن ينتقلوا إليها للمشاركة في جلسات مجالسها، بل لم يكن في وسع الرقيق أو الأجانب أو النساء رفع دعاوى أمام المحاكم إلا عن طريق مواطن أثيني.

كذلك لجأت أثينا في إقامة امبراطوريتها إلى استخدام وسائل البطش المألوفة لدى الأرستقراطيين، وكانت تمارس الديمقراطية بين مواطنيها الأحرار بينما تمارس أشد أنواع البطش في علاقتها بالمدن المجاورة، وكانت ترفض منح الحرية للمدن المجاورة لها.

على أن هذه المآخذ يجب ألا تجعلنا نغفل عن محاسنها، إذ لم يخل نظام سياسي وضعي من عيوب، ومن مزايا الديمقراطية أنها تسمح بحرية الفكر والتقدم ولا تخفى على الناس عيوبها، وأن انعدام النقد في عهود الدكتاتورية لا تدل على خلو أنظمتها من المساوىء وإنما هو تكميم الأفواه وصمت كصمت أصحاب القبور.

وما كان أي نظام يصلح بأحسن مما صلحت به ديمقراطية أثينا، فإن ما أسهمت به في تراث الإنسانية من حضارة وفكر وفن إنما يرجع إلى الديمقراطية، ولقد صدقت كلمة بيركليس: لقد كانت مدرسة لكل بلاد الأغريق، كان عضو المجلس الشعبي يستمع إلى أقدر المفكرين، وكان عضو المحاكم الشعبية ملزماً بأن يفحص ويمحص ويزن أدلة الطرفين المتخاصمين[2]. وكان المواطنون يحصلون على مكافآت لحضور تمثيليات المسرح لا لمجرد الترفيه وإنما لأنها تصقل الذهن وتهذب الفكر، فمكنت

(1) ممفورد وترجمة ابراهيم نصحي: المدينة على مر العصور، ص: 51، 76.
النظام الذي فجر الطاقات الخلاقة في الحضارة الأغريقية في الفن والعلم والفلسفة والمسرح.

(2) وول ديورانت وترجمة محمد بدران: قصة الحضارة ج 2 مجلد 2 مجلد 2 ص: 21.

المواطنين أن يعيشوا على حد تعبير أرسطو على خير وجه.

هذا ولقد كانت رائدة الديمقراطية في الحضارة الغربية، ومن ثم قدر لها الغربيون ذلك، فأياً كانت مثالبها فإن التاريخ لا يجد حرجاً في أن يصفح عن جميع زلاتها[1].

---

(1) وول ديورانت وترجمة محمد بدران: قصة الحضارة مجلد 2 ج: 2 ص: 42، 43.

أسبرطة: أ ـ الدكتاتورية العسكرية
ب ـ مدينة بلا حضارة

«كل الذين يستلون السيف بالسيف يهلكون»
المسيح

ليس لأسبرطة من قيمة حضارية تستحق التسجيل، فلقد انفصلت في مرحلة من تاريخها عن المسار العام لسائر دول المدن الأغريقية، تبنت لنفسها نمطاً من الحياة أصابها بالعقم الحضاري فلم تنتج فكراً ولا علماً ولا فناً ولا فلسفة، أصبحت كما وصفها توينبي (مجتمعاً بلا تاريخ)، فليس بين أنقاض الإغريق أثر واحد يدل على أنه كان هناك شعب يسكن في يوم من الأيام في هذه الرقعة من الأرض المسماة اسبرطة[1]، ومع ذلك فلا بد من التأريخ لها لأنها من جهة استحوذت عليها نزعة عسكرية جعلت منها سوط عذاب لجيرانها، بل إنها أصابت الحضارة الإغريقية بجراح نافذة فضلاً عن أنها وضعت الديمقراطية الأثينية في امتحان رهيب، ومع ذلك، ومع إفلاسها الفكري فقد كانت مصدر إعجاب بعض المفكرين، استلهم بعض أنظمتها أفلاطون في «الجمهورية» وأثنى على دقة نظامها والصرامة فيها كل من زينوفون وبلوتارك.

ومن الغريب أن خلفيتها التاريخية والجغرافية لا تختلف عن غيرها من المدن الأغريقية بما في ذلك أثينا، فهي تقع في سهل تحيط به سلسلة من جبال بارون Parron، ولكن قسوة الحياة دفعتها إلى نمط من الحكم عسكري حتى

(1) تويني وترجمة رمزي جرجس: تاريخ الحضارة الهلينية، ص: 68.

تفرض سلطانها على ما حولها من مدن تفوقها عدداً وخصباً وحضارة، فلا غرو أن مجتمعاً ـ أصله من الدوريين ـ لم يزد على سبعين ألف نسمة يستطيع بسياسة القهر والفتح أن يستعبد جيرانه، وأن يجلب من الأسرى مئات الآلاف يسخرهم لجميع مستلزمات الحياة، ذلك أن الاسبرطي لا يشتغل بالتجارة أو الصناعة أو الزراعة ـ وإنما هو متفرغ تماماً للمهام العسكرية.

ويرجع نظام أسبرطة إلى دستور ينسب إلى ليكرجوس Lycurgus عام 885 ق. م، ولكن بعض المؤرخين يشكون في وجوده، لأنهم يستغربون ويستبعدون أن يتمكن فرد واحد من أن يفرض أعجب وأغرب دستور لا على شعب مغلوب وإنما على طبقة حاكمة، ولم تكن اسبرطة قبل ذلك تتميز في أسلوب حياتها عن سائر مدن اليونان، ولكن من الغريب ـ وكل شيء في اسبرطة غريب وعجيب ـ أن تبدأ متاعبها بمجرد انتصارها على المسينيين (726 ـ 720 ق. م)، وذلك أن انتصار اسبرطة مرتين على مسينا لم يغير حياة المهزومين إلى شقاء وإنما المنتصرين، شقاء أخرجها من تاريخ الحضارة الإغريقية بكل مظاهرها ما عدا المظهر العسكري إن صح أن تكون العسكرية مظهر حضارة.

يتعلق دستور ليكرجوس في جانب منه بالنظام السياسي للدولة، وفي جانب آخر بأسلوب التربية للمواطنين منذ طفولتهم، أما الإطار العام الذي يحدد شكل الدولة فلا تبرز فيه ملامح دكتاتورية سافرة لطاغية كما هو متوقع، على العكس من ذلك، إذ إن سلطة الملكين ـ وليس ملكاً واحداً ـ إنما تحددها الجروسيا أو مجلس الشيوخ وهو يتشكل من عناصر ارستقراطية من كبار السن ـ فوق 60 سنة، فلم يكن للملكين من سلطان إلا تقديم القرابين وقيادة الجيش ورئاسة الهيئة القضائية، أما مجلس الشيوخ ـ فعدد أعضائه ثمان وعشرون عضواً وإذا خلا مكان عضو في المجلس يطلب من المتقدمين لشغله أن يمروا صامتين واحداً وراء الآخر أمام أعضاء المجلس، فمن حياه الأعضاء بأعلى صوت وأطول تحية أعلن انتخابه، لأنه لا ضرورة عندهم للإجراءات الديمقراطية المتعلقة بالانتخاب، هذا المجلس من سلطته أن يقترح القوانين ويفصل في

الجرائم الكبرى ويضع السياسة العامة للدولة. ولا يبدو أن هناك قوانين أضيفت أو عدلت من دستور ليكرجوس الذي دام العمل به قرون، ويجتمع جميع المواطنين الذكور فوق سن الثلاثين في جمعية عامة Apella حيث تعرض عليها القوانين.

أخذت أسبرطة إذن من الديمقراطية شكلها ومظهرها ومن الدكتاتورية حقيقتها وجوهرها من أجل تفرغ كامل للحرب، إذ لا يشتغل الأسبرطي ـ كما قلنا ـ بأي حرفة أو مهنة حتى لا تفسده الثروة ولا يحتك بغيره من مواطني المدن الأخرى سواء بالسفر أو بزيارة الأجانب للمدينة حتى لا تفسده الأفكار المستوردة!، ولا تشترك أسبرطة في دورة الألعاب الأوليمبية، وربما كانت أول مجتمع عرف نظام الستار الحديدي[1].

أما النظام التربوي فيبدأ منذ الولادة، فلا مكان للمشوهين أو ضعاف الأجسام أو المرضى من المولودين، إذ يقضى عليهم منذ ولادتهم، ولا تحزن الأم ولا تشفق على إعدام وليدها، إذ أن ذلك مما يجلب عليها الاحتقار، ويؤخذ الطفل من أسرته في سن السابعة لينخرط في فرقة للأولاد عسكرية يتحكم فيها أقوى الأولاد وأشدهم بأساً وشراسة، وعليه أن يتحمل قسوة لا مجال فيها لإظهار الألم أو الجبن فذلك بما يجلب على صاحبه العار، ويعيش الطفل عارياً صيفاً وشتاءً ليعتاد قسوة الحياة، فالعري أكثر تعبيراً وإثارة للجانب الوحشي في الإنسان، ولا فرق في التدريبات الشاقة أو العري بين فتيان وفتيات، فليس من قيمة خلقية يحرص عليها المجتمع إلا قيمة واحدة: تنشئة رجال أشداء ونساء قويات الأجسام كي ينجبوا نسلاً قوياً في حالة تعبئة دائمة استعداداً للحرب، ويتناول الأولاد في المعسكرات طعاماً بسيطاً خشناً يطهونه بأنفسهم ويفترشون أعشاباً يجمعونها بأنفسهم كذلك، ومن أجل استثارة الشراسة والحيلة يدفع الطفل إلى السرقة، فإن اكتشف أمره ضرب ضرباً مبرحاً لا لأنه سرق

(1) راجع في الفصل السابق تعريض بركليس بهذا النظام في خطبته الجنائزية: إننا نسمح لأي إنسان بدخول مدينتنا ولا نطرد الأجانب خوفاً من أن يروا أكثر مما ينبغي.

ولكن لأنه قليل الحيلة حتى اكتشف أمره، ولا يهم من التعليم أكثر من القراءة والكتابة في مجتمع لا يهدف إلى شيء سوى العسكرية، ولا يهم من الفنون غير الرقص الجماعي انعكاساً للحياة الجماعية، ويظل الرجال في معسكرات خاصة حتى بعد الزواج الذي تحدده الدولة بسن ثلاثين سنة للرجال وعشرين سنة للفتيات، ولا مجال للعزوبية إذ هي جريمة كما أن عدم الإنجاب عار، بينما يعفى من التدريبات العسكرية من ينجب ثلاثة ومن التزاماته كلها نحو الدولة من ينجب أربعة.

على أن هذا النظام العسكري الصارم لم يقض فقط على جميع المواهب العقلية، وإنما كل شيء فيه يخالف حقيقة مظهره، أما المظهر فنظام دقيق صارم وطاعة مطلقة للقانون يستوي أمامها الكبير والصغير، فحينما عاد الملك أجيسي من حرب منهكة مع أثينا طلب أن يأتيه الطعام في منزله مع زوجته لأول مرة فرفض مجلس الجيش وقرر مجلس المراقبين أن يدفع الملك غرامة[1]. هكذا يبدو الجميع أغنياء وفقراء في مظهر متقشف من المأكل والملبس والمسكن، ومع هذا المظهر فقد كان للكثيرين منهم ثروات يخفونها لأنهم حصلوا عليها من الرشوة، وانعكس ذلك على الجندي الأسبرطي الذي يقبل الرشوة بينما يمجد حياة التقشف[2]، وإن اختلس الشاب فرصة الهرب من حياة المعسكرات انغمس في الملذات، كان كل شيء في واقعها مخالفاً تماماً لما هو مسطور في دستورها إلى حد يظن السامع أو القارىء أنها صورة لأي مجتمع آخر إلا أن يكون أسبرطة، مجتمع يكثر فيه عدد الأولاد غير الشرعيين مجهولي الآباء من أمهات متزوجات بينما يتباهى الأسبرطيون أن لا وجود للبغاء بينهم، يقدم الرجال خاصة كبار السن زوجاتهم لمن هم أكثر منهم فحولة لتنجب الزوجات أولاد أقوياء، ومنطقهم في ذلك أنه إذا كان الإنسان يطبق ذلك على حيواناته من أجل تحسين السلالة فأولى أن يطبق ذلك على نفسه!، مجتمع مع فحولة الرجال

---

(1) توينبي: الحرب والمدينة، ص: 48.

(2) وكان يمكن رشوة أعضاء مجلس الشيوخ والقواد بل الملوك بأثمان تتفق مع مكانتهم قصة الحضارة، ص: 160.

وشراستهم فهم واقعون تماماً تحت سيطرة زوجاتهم! كانت المرأة الأسبرطية تنعم بمكانة لا تنعم بها أية اغريقية أخرى، وكن قادرات على عصيان أوامر الدولة بما لا يقدر عليه الرجال، وقد برزت منهن نساء مسترجلات[1] تميزن بالجرأة والتشامخ على أزواجهن ـ على حد تعبير بلوتارك ـ ويتحدثن بصراحة حتى في أخطر الأمور[2]، لقد آلت لهن نصف أملاك أسبرطة بفضل سيطرتهن القوية على الرجال وأي رجال؟ رجال محاربون استطاع 5000 مقاتل منهم أن يصدوا جحافل جيش من الفرس يبلغ أكثر من مليون رجل في معركة استمرت يومين من عام 48 ق. م، ومع ذلك كانت نساؤهم يعشن عيشة الترف والحرية والإباحية، ومع هذه الصورة المتناقضة بين ظاهر المجتمع الأسبرطي وبين حقيقته فهي تبدو طبيعية، إذ من الضروري أن يؤدي الكبت إلى التردي إلى هاوية الفساد الخلقي، عندما تتاح أول بادرة لحرية التحلل، وإن أتيح للأسبرطي السفر إلى مدينة أخرى فإنه كان يثير السخرية والاستهزاء: جاهل عربيد عاطل منغمس في الشهوات، يقول راسل: إن الصورة التي قدمها أرسطو صحيحة في ضوء واقع خبراتنا، إذ من الطبيعي أن ينتشر الفساد من سرقة ورشوة وجنسية مشاعة واغتصاب وتعطل مواهب تحت اسم التفرغ للمهام العسكرية[3].

كان اسم أسبرطة يبعث الرعب في نفوس مواطني المدن الأخرى، إذ كان الأسبرطي يبدو في الحرب نموذجاً للقوة العارية المتوحشة، ولم يكن لذلك كله من هدف إلا إذلال المدن الأخرى، إذ لم تكن تعبأ بامتداد نفوذ الفرس إلى بعض المدن الإغريقية، بل كانت عقبة في سبيل أي حلف لمقاومة الخطر

---

(1) ربما لأن حياة الرجل أطول مدة ممكنة في المعسكرات وتعرضه للقتل في الحرب جعلت المرأة سيدة بيتها وصاحبة السلطة فيه وربما لأن العسكرية المسرفة والحياة الجماعية في المعسكرات لم تحطم أنوثة المرأة التي كانت تعفى بعد زواجها من ذلك بقدر ما حطمت رجولة الرجل، وربما لأن الإفراط في استعراض القوة خارج البيت يؤدي إلى رد فعل عنيف من الخنوع وخمود الطاقة في اللحظات التي يختلسها الرجل مع زوجته.

(2) ول ديورانت: قصة الحضارة، مجلد 2 ج 1 ص: 158.

(3) توينبي: الحرب والمدنية، ص 64.

الفارسي، بل لقد عاونت الفرس على جيرانها أحياناً، فما كان يهمها من مصير الإغريق شيئاً، ثم هي بعد ذلك لم تستفد من قوتها شيئاً، لا لأن فكر الأسبرطي قد أصابه الشلل ووقف كجندي في استعراض شاهراً سلاحه في وقت كانت سائر المدن الإغريقية تقيم حضارة فحسب، وإنما لأنه حتى حينما انتصرت على أثينا عجزت تماماً عن مواجهة متطلبات السيادة على الامبراطورية التي ورثتها، إنها لم تجن من نصرها شيئاً، مجرد قوة غاشمة وجدت نفسها فجأة أمام حضارة لا تفقه من أمرها شيئاً، وفي ذلك يقول أرسطو: إن الدول العسكرية[1] تصلح للبقاء طالما كانت في حرب، بينما تسير إلى الدمار بمجرد أن تنتهي من غزواتها، أن السلام يتسبب في أن يفقد معدنها صلابته، والنظام الاجتماعي الذي لا يعلم جنوده كيف يتصرفون في حياتهم حين تسريحهم لهو نظام معيب[2].

وأسدل الستار على العسكرية الأسبرطية وعلى المدينة كلها بعد هزيمتها المنكرة من طيبة في موقعة لوكرا Leuctra عام 371 ق. م ولم تصدق المدن اليونانية بادىء الأمر بنبأ هذه الهزيمة لأن جيش أسبرطة في نظرهم لا يقهر، فلقد كان الجندي الأسبرطي يفضل الانتحار على الحياة بعد الهزيمة إذ كان يلاحقه العار أينما حل، تشيع الجندي أمُّه قائلة: عد حاملاً درعك أو محمولاً عليه، فما أن لحقتها الهزيمة حتى انهارت تماماً خصوصاً بعد أن ردت طيبة إلى رقيق الأرض الميسينين حريتهم وعاونتهم على إقامة دولة مستقلة عن طيبة.

صورتان متناقضتان لمدينتين لا تزيد المسافة بينهما عن مسيرة يوم واحد على ظهور الجياد، كان الأثينيون يشيدون بالمحاولة والخطأ صرح حضارة متقلبة ولكنها مبتدعة، مشاغبة ولكنها حرة، مفتوحة على الخارج ولكنها أصيلة، مترفة في غير تحلل، متشككة ولكنها بناءة، تكثر من الكلام في غير لغو

---

(1) توينبي تاريخ الحضارة الهلينية، ص: 120، وول ديورانت: قصة الحضارة مجلد 2 جـ: 1 ص: 161.

(2) والواقع أن الدول ذات الأنظمة العسكرية في ظاهرها انضباط ونظام وفي حقيقتها تحلل وفساد.

ولا ثرثرة. أما أسبرطة فلم تعرف الحوار المثمر ـ إذ كل شيء يلقن تلقيناً بلا مناقشة ـ ولا التهكم الساخر ولا التباين المثير، وأوجز ما يقال في وصف نظام أسبرطة: **كان نظاماً السادة في حقيقتهم عبيد.**

هذه الموازنة بين النظامين لنؤكد الحقائق الآتية: ـ

1 ـ إن الأسبرطيين قد خلوا من المواهب الفنية والفكرية في ظل نظامها العسكري وبسبب منه يقول جورج سارتون: نستطيع أن نسجل تاريخ اليونان دون ذكر لأسبرطة ولا يكون قد فاتنا شيء يذكر.

2 ـ إن أسبرطة لعبت دوراً معوقاً لصالح جيرانها وحضارتهم فضلاً عما أشاعته من دمار تام ابان انتصاراتها، وذلك بدوره لازم عن نظامها العسكري.

3 ـ ومع ذلك فقد لقيت أسبرطة إعجاباً بنظامها من مفكرين قدامى كأفلاطون وبلوتارك كما لا زال يقتبس بعض أنظمتها في المجتمعات الحديثة.

الفصل الرابع
في العلم العربـي
الكيمياء وجابر بن حيان[1]

ـ 1 ـ

يدور معظم ما كتب عن نشأة علم الكيمياء لدى العرب[2] حول عدة تصورات لا تفصح عن النشأة العلمية ولا عن نهج جابر بن حيان في ابتكاره للكيمياء كعلم، من ذلك:

1 ـ إن هدف الكيمياء القديمة سواء لدى العرب أو السابقين عليهم هو تحويل المعادن الخسيسة إلى نفيسة، وربما أضافوا إلى ذلك هدفاً آخر أبعد منالاً هو اكتشاف «إكسير» الحياة أي الدواء الذي يشفى جميع الأمراض، وقد أدى هذان التصوران إلى استخفاف معظم العلماء المحدثين بجهود الأقدمين في مجال هذا العلم، ولم يتجاوز جابر بن حيان في رأيهم هذين الهدفين.

(1) نشر في العدد التذكاري عن المرحوم الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ الصادر عن كلية الآداب جامعة الكويت 1992

(2) استدراك: هناك محاولات في علم الكيمياء ترجع إلى مصر القديمة ثم تطورت لدى الأفلاطونية المحدثة لدى زوسيموس في مدرسة الإسكندرية حيث ارتبط العلم بكل من السحر والدين وبقيام الإسلام استبدل بالسحر التصوف وبقى تأثير الدين، ومن ثم كانت العلاقة الروحية الوطيدة بين الإمام جعفر الصادق وبين جابر بن حيان الكيميائي (د. محمد يحيى الهاشمي: الإمام الصادق ملهم الكيمياء ص: 22) ولكن إلى العرب وإلى جابر بن حيان ترجع النشأة العلمية لعلم الكيمياء.

ولو قد كان الأمر كذلك فكيف تمكن وحده[1] ـ دون الأقدمين ـ من اكتشاف ما استحضر من أحماض وقلويات بل إلى التوصل إلى عدة صناعات فضلاً عن دراية بالعمليات الكيميائية كالتبخير والتقطير والتكليس والإذابة والتبلور مبيناً الغرض من كل عملية منها.

2 ـ ما أثير حول الكيمياء من دور سياسي إلى حد أن الاشتغال بها كان يثير ريبة السلطات الحاكمة، حقيقة كان الاتهام الموجه إلى المشتغل بالكيمياء هو السحر ـ نذكر في ذلك الاتهام الذي وجه إلى الحلاج لأنه كان يأتي بفاكهة الشتاء في الصيف وبالعكس ـ ولكنه اتهام كان يخفى فزع السلطات من أن يصل المشتغل بالعلم إلى تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب ومن ثم تمويل المعارضين للسلطات، وقد أشيع أن ذلك كان الدافع وراء اشتغال خالد ابن يزيد الأموي بهذا العلم.

3 ـ وتركز المصادر الشيعية على وجه الخصوص إلى الصلة الوطيدة بين جابر ابن حيان وشيخه الإمام جعفر الصادق، وتشير إلى دور هام للإمام في توجيه مريده أو تلميذه جابر إلى صناعة الكيمياء دون أن تفصح عن الصلة بين إمام في العلوم الدينية وبين علم مدني أو دنيوي بحت.

---

(1) جابر بن حيان: «ينسب إلى قبيلة الأزد التي نزحت من جنوب شبه الجزيرة العربية إلى الكوفة واستقرت فيها» كان والده من محضري الأقربازين (الأدوية) في الكوفة، قيل أنه كان شيعياً وقيل إنه كان مخلصاً للدعوة العباسية فأعدمه الأمويون، تتلمذ على يد الإمام جعفر الصادق كما كان مقرباً من البرامكة وقد عاش مستتراً بعد نكبة البرامكة إلى أن توفى عام 200 هـ، ذاع صيته في أوربا بعد حركة الترجمة إلى اللاتينية، وقد اهتم به عدد من المستشرقين على رأسهم ألدومييلي ـ هو لميارد ـ روسكا ـ ماكس مايرهوف ـ بول كراوس وقد قال عنه برتلو: أن لجابر في الكيمياء ما لأرسطو قبله في المنطق، نسب إليه أكثر من 500 كتاب ولكن ما تمت نسبته إليه لا يزيد على 162 كتاباً أغلبها رسائل ومقالات. . . «من أهم مؤلفاته: في السموم ـ في الأدوية ـ في صناعة الأكسير ـ كتاب الرحمة ـ علم الخواص ـ الميزان ـ العلة.

4 ـ وقد تكون للكيمياء القديمة صلة بالسحر[1] كما كانت الحال في الطب، ولكن ما عسى أن تكون صلة الكيمياء بالتصوف حتى لقب جابر بالصوفي، حقيقة إن كثيراً من مفكري الإسلام قد نبغوا في أكثر من مجال، ولكن ما كتب عنه يشير إلى وجود صلة ما بين المجالين: الكيمياء والتصوف.

بالإضافة إلى كل هذا اللغط المثار حول علم الكيمياء، يعقد ابن خلدون المتوفى عام 808 هـ أي بعد جابر بن حيان بما يقرب من ستة قرون ـ فصلاً عن الكيمياء بعنوان: (فصل في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها) ثم يشير إلى الجدل حول هذا العلم بين القائلين باستحالة قيامه لأن في ذلك تشبهاً بعمل الإله وتخليقاً للمركبات بينما خالق الأشياء ومقدرها هو الله، وبين المدافعين القائلين بأن الكيمياء محاكاة لعمل الطبيعة في زمن أقصر وذلك بمضاعفة القوة الفاعلة والمنفعلة، وأنه إذا كان الذهب يقتضي عشرات القرون ليتكون في باطن الأرض فأنه يمكن بمضاعفة القوة الفاعلة في معدن آخر تحويله إلى ذهب تماماً كالخميرة في العجين تجعله يتخمر وينتفش في مدة وجيزة، ويرد المنكرون للكيمياء بأنه لا بد للشيء من حرارة غريزية تتم في زمان ينتقل به الكائن في أطوار تماماً كالإنسان حين ينتقل من النطفة إلى العلقة إلى المضغة إلى التصوير ثم الجنين فالمولود فالرضيع وهكذا، فكيف يساوق صاحب الكيمياء فعل الطبيعة، إن الطبيعة لا تترك أقرب الطرق في أفعالها وتفعل الأعوص، فلو كان هذا الطريق الصناعي أقرب من طريق الطبيعة في معدنها وأقل زماناً لما تركته الطبيعة إلى الطريق الذي سلكته، وإن حال من

(1) القضية الأساسية التي تستند إليها معظم العلوم الغيبية كالتنجيم والكيمياء والسحر أو علم الصنعة (تحويل المعادن الخسيسة إلى نفيسة) (السيمياء علم أسرار الحروف) هي أن الأعلى يؤثر على الأدنى بقوة نفسانية غيبية، فتؤثر الكواكب في حظ الإنسان من سعادة أو نحوسة ويؤثر الإنسان في عالم المادة في علم الصنعة ـ ولكن ليس كل إنسان وإنما من وهبوا قوة نفسانية خاصة، وإن وصل إلى معرفة أسرار كل حرف من الحروف وأدرك الاسم الأعظم فإنه يمكنه التحكم في الظواهر الكونية [ابن خلدون: المقدمة من ص 549 ـ 556 فصل عن علوم السحر والطلمسات دار الجيل ـ بيروت].

يدعي حصول الذهب بهذه الصفة بمثابة من يدعي بالصنعة تخليق الإنسان من المنى، وأن من طلب الكيمياء طلباً صناعياً يضيع ماله وعمله[1].

* * *

ـ 2 ـ

من أجل أن نلتمس المدخل الصحيح لنشأة الكيمياء كعلم ودور جابر بن حيان لا بد أن نطرح عدة تساؤلات:

الأول: لماذا أخفقت الحضارة الاغريقية في ابتكار هذا العلم مع لزومه للطب الذي نبغوا فيه.

الثاني: ماذا في الحضارة الإسلامية من مقومات جعلت من علم الكيمياء ابتكاراً إسلامياً خالصاً؟ ذلك أن ميلاد علم لا بد له أن يتسق مع روح الحضارة التي أنجبته، فكان أن برزت الحضارة الإغريقية في النحت كما نبغت الحضارة الإسلامية في الزخرفة،لأن الأولى حضارة مادة وتجسيم بينما الثانية حضارة روح وتنزيه.

الثالث: إذا كان لابن خلدون في حديثه عن علم الكيمياء قد أشار إلى عبارة هامة ألا وهي أن (أول العمل آخر الفكرة وآخر الفكرة أول العمل)، أي أنه ما من علم عملي إلا ولا بد أن تسبقه فكرة أو نظرية، فما عسى أن تكون تلك الفلسفة التي انبثق عنها علم الكيمياء؟.

للرد على هذه التساؤلات ولبيان النشأة الإسلامية لعلم الكيمياء نشير إلى عدة مداخل وأبعاد:

المدخل الأول هو البعد الفلسفي:

كان أرسطو قد جعل الحركة أقساماً فهي من اللاوجود إلى الوجود تسمى كوناً ومن الوجود إلى اللاوجود فساداً، أما من الوجود إلى الوجود فهو تغير لا

---

(1) ابن خلدون: المقدمة من ص 557 ـ 568 دار الجيل ـ بيروت سنة 1968.

يكون إلا في الأعراض لأنه لا تغير في الجوهر، ولما كانت المعادن متباينة جوهراً فإنه حسب رأي أرسطو يستحيل التحول بينها.

وشايع معظم فلاسفة الإسلام ـ مع أنهم متأخرون زمنياً عن جابر بن حيان ـ شايعوا أرسطو، فذهب الكندي وابن سينا إلى استحالة قيام علم الكيمياء لأن المعادن ترجع إلى أصول متباينة مختلفة في الجوهر وحيث لا تغير في الجوهر فقد استحال التحول بين المعادن.

هكذا حالت هذه الفكرة الفلسفية دون قيام علم الكيمياء لدى الأغريق، أما جابر بن حيان فقد خالف أرسطو في تصوره الفلسفي، فذهب في كتابه: «إخراج ما في القوة إلى الفعل» إلى نقد من تصدى للكيمياء من لا علم له بها إذ يقول: إن خفاء أسرار الطبيعة وعسر الكشف عنها ينبغي ألا يحول دون العمل على الكشف عن أسرارها، وطالما أن الأشياء من مصدر واحد فإن الاختلاف بينها إنما يرجع إلى اختلاف نسب مقادير العناصر الداخلة في تركيبها، ومن ثمّ يمكن تبديل طبائع الأشياء تبديلاً يحول بعضها إلى بعض إما بحذف بعض خصائصها أو إضافة خصائص جديدة.

هكذا وضع جابر بن حيان قدمه على الطريق الصحيح الموصل إلى اكتشاف علم الكيمياء بعد أن ضل من سبقه وحتى بعض من لحقه وذلك حين تبنى الأفكار الآتية:

1 ـ إمكان الحركة أو التغير في الجوهر.
2 ـ الاختلاف بين المركبات هو اختلاف في النسب والمقادير بين العناصر التي تتألف منها هذه المركبات.
3 ـ إنه يمكن تحويل مركب إلى آخر مع اختلاف خصائص كل منهما وذلك إما بالحذف أو بالإضافة.

المدخل الثاني هو البعد المنهجي:

أدرج أرسطو العلم الطبيعي في تصنيفه ضمن العلوم النظرية إلى جانب العلم الإلهي والرياضيات، فحام حول أفكار لا مكان لها في الفيزياء الحقة

كالهيولي والصورة، والعلل الأربع والخلاء والملاء والصدفة والاتفاق، يقول ج. هـ لويس: لا يمكنك أن تتحدث عن أرسطو بغير إسراف لأنك ستشعر أنك أمام عملاق جبار، ومع ذلك فهو مخطىء في معظم ما قال. . . إنك إن نظرت إليه بعين العلم فاحصاً كل نظرية على حدة مختبراً ما ترتب عليها من نتائج فلا يسعك إلا أن تسدل عليه ستار الإهمال، ذلك أنك لن تجد كشفاً واحداً من الكشوف العلمية العظيمة يمكن أن يرجع فيه الفضل إليه أو أن يرد إلى أحد من تلاميذه[1].

وتفسير عبارة لويس أن أرسطو قد ضل حين انتهج في العلوم الطبيعية ـ باستثناء علم الحيوان[2] ـ نهج الجدل الفلسفي دون منهج العلم التجريبي، فجاءت معظم تفسيراته للظواهر الطبيعية وللآثار العلوية مجموعة أخطاء.

أما نقطة البدء لدى جابر بن حيان فهي أنه لا يعتد بشهادة الغير إلا على سبيل التأييد لما يصل إليه الباحث بتجاربه، ذلك أن الدربة شرط أساسي للعلم، فمن كان درباً ـ على حد تعبيره ـ كان عالماً ومن لم يكن درباً لم يكن عالماً.

ثم حدد خطوات المنهج التجريبي على النحو الآتي:

1 ـ أن يستوحي العالم من مشاهداته فرضاً يفرضه ليفسر به الظاهرة المراد تفسيرها.

2 ـ أن يستنبط من هذا الفرض نتائج مترتبة عليه.

3 ـ أن يعود بهذه النتائج إلى الطبيعة ليرى هل تصدق أم لا تصدق على مشاهداته الجديدة، فإن صدقت تحول الفرض إلى قانون علمي.

إن منطق الاستقراء الذي ينسب إلى مناطقة أوربا في العصر الحديث مثل فرنسيس بيكون قد سبق جابر بن حيان إلى الكتابة عنه بما يكفي أن يجعله رائداً لاكتشاف المنهج الاستقرائي، وأنه لو فصل القول فيه قليلاً ـ على حد تعبير

---

(1) نقلاً عن استهلال الدكتور زكي نجيب محمود لكتابه: المنطق الوضعي.

(2) يعد أرسطو مبتكر هذا العلم وقد أجرى عدة تجارب على الحيوانات وقام بملاحظات دقيقة أدت إلى نتائج صائبة حتى يومنا هذا.

الدكتور زكي نجيب ـ لبدا كأنه نتاج العصر الحديث.

وقد كان جابر بن حيان في استناده إلى المنهج التجريبي معبراً تماماً عن روح الحضارة الإسلامية ليس فحسب للإشارات المتعددة في آيات القرآن الكريم إلى الحث على النظر في ملكوت السموات والأرض: إلى الإنسان وإلى الأنعام وإلى النبات وإلى الشمس والقمر والنجوم، وإلى البحار والأنهار والجبال، وليس فقط إلى النزعة العملية حين استعاذ الرسول من علم لا ينفع، وبذلك وجه الحضارة وجهة برجماتية كما وجهها القرآن وجهة تجريبية، أقول ليس هذا فحسب بل إن الأحكام الفقهية بدورها إنما انبثقت وليدة ما واجهه المسلمون من مشكلات تطلبت أحكاماً شرعية وآراء فقهية.

لم يكن العلم النظري أسمى من العلم العملي كما ذهب إلى ذلك أرسطو، على العكس فقد نأت الحضارة الإسلامية عن النزعة الجدلية وآثرت العمل على النظر المجرد، وبذلك تهيأت الظروف لنشأة علم عملي كالكيمياء نهجاً ونسقاً.

المدخل الثالث متعلق بأساليب العلم:

خالف جابر بن حيان أنبا دوقيس ومن شايعه من فلاسفة اليونان ثم الإسلام القائلين بأن الموجودات مركبة من عناصر أربعة: النار وخاصيته الحرارة، والهواء وخاصيته البرودة، والماء وطبيعته الرطوبة، والتراب وطبيعته اليبوسة، وأنه باجتماع هذه العناصر بنسب مختلفه تتباين الموجودات في تراكيبها وفي طبيعة كل منها.

ذهب جابر بن حيان إلى أن المواد القابلة للانصهار والتأكسد والذوبان والتبلور إنما تتكون من عناصر زئبقية وكبريتية، وبذلك تجاوز أشياء طبيعية لا صلة لأغلبها بالمركبات الكيماوية إلى ما يعد حقاً عنصراً كيماوياً.

بذلك وقف على بداية الطريق السليم لعلم الكيمياء برده الموجودات إلى أصول أو جذور أو عناصر كيماوية فضلاً عن إدراك أن الاختلاف بين المركبات إنما يرجع إلى اختلاف النسب والمقادير.

هكذا أدرك عن بصيرة نافذة موضوع علم الكيمياء كما انتهج المنهج التجريبي الصحيح منهج العلم.

المدخل الرابع مدخل ديني وبعد تصوفي:

ولكن ماذا في الكيمياء ـ وهي علم مدني ـ من صلة بالدين بعامة وبالتصوف بخاصة، وما عسى أن يكون من أثر للإمام جعفر الصادق وهو إمام روحي في توجيه تلميذه أو مريده حتى يبتكر علماً يفترض فيه أن لا صلة له بالدين سلباً ولا إيجاباً؟.

لقد سبقت الإشارة إلى توجيه الإمام الجليل بعض مريديه إلى الاستجابة إلى دعوة بعض آيات القرآن الكريم إلى النظر في ملكوت السموات والأرض، ولكن هذا القول قد يكفي للدلالة على الطابع العلمي التجريبي للفكر الإسلامي، وقد يتضح لو تعلق الأمر بعلم الفلك أو بعلم الحيوان أو النبات ولكنه لا يفصح عن اكتشاف علم الكيمياء باعتبارها نتاج العقلية الإسلامية من جهة وتوجيه شخصية روحية كجعفر الصادق من جهة أخرى وبخاصة بعد كثرة إشارات جابر بن حيان التلميحية[1] إلى سيده وشيخه في كتبه العلمية[2].

أما هذه التوجيهات الدينية التي يمكن أن تتصل بالكيمياء فتتعلق بأمرين أشار إليهما جابر:

الأول ـ إمكان الحركة في الجوهر:

وقد سبقت الإشارة إلى أن جابر بن حيان قد خالف أرسطو في تصوره تعذر قيام الكيمياء للاختلاف بين المعادن أو المركبات في صفاتها الذاتية، واعتبر جابر أن المحك في ذلك هو التجربة، هنا يتدخل التوجيه الروحاني ذو الطابع التصوفي مشيراً إلى طبيعة الفعل الآلهي حيث انبثاق الضد من الضد «**يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي**» وكذلك قوله تعالى: ﴿**وجعلنا**

---

(1) أقول التلميحية لأن حديث شيوخ الصوفية مع مريديهم يتخذ طابع الإشارة دون العبارة.

(2) راجع: د. محمد يحيى الهاشمي: الإمام الصادق ملهم الكيمياء/ من ص 112 ـ 118 دار الأضواء ـ بيروت 1986.

من الماء كل شيء حي﴾ (سورة الأنبياء، الآية: 30)[1] فمن الماء غير الحي - حيث لا يدخل في تركيبه عنصر الكربون المميز للكائنات العضوية عن غير العضوية - تخرج جميع الكائنات الحية.

ولا يقال إن ذلك مقتصر على الصنع الآلهي دون الإنساني لأنه من المعلوم أن الخمر المسكره المحرمة إنما تستخرج من العنب الحلال غير المسكر، وقل مثل ذلك في المسك الذي هو بعض دم الغزال[2]، والمسك طاهر زكي الرائحة بينما لو أصاب الدم ثوباً فإنه يخرجه عن الطهور.

هذا المعنى الديني بعمقه الروحي أو قل الصوفي هو الذي استفاده جابر من شيخه الصادق ليحيله بعد ذلك إلى ما هو موضوع للكيمياء إذ يقول: للشيء قيمتان مختلفتان وربما كان الخسيس في سوق التجارة نفيساً في سوق العلم، فلا تستصغر الشيء لضآلة قيمته، فلو فطن المشتغلون بالكيمياء لما في العذرة (روث البهائم وزبل الحمام) لاشتروها بأنفس الأثمان ولغالوا فيها.

ومعلوم أن من العذرة يتكون السماد ومما يخرج من الحيوان والطير من موات ينبثق ما هو سبب النمو والحياة.

الثاني: فكرة «الميزان» ﴿والسماء رفعها ووضع الميزان﴾ بين الميزان بالمفهوم القرآني والتعادل بالمفهوم الكيميائي:

لجابر بن حيان كتاب اسمه الميزان، وفكرة الميزان عنده هي علم القوانين

---

(1) وكذلك قوله تعالى: ﴿من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين﴾ فما في بطون الأنعام من شوائب وقاذورات تعافها النفس يخرج اللبن الحليب الخالص من الشوائب السائغ للشاربين، وقد خلص الصوفية من خروج الضد من الضد إلى أن التناقض أساس الوجود بقول جلال الدين الرومي: إن ما يبدو متناقضاً إنما هو انسجام غير مفهوم فكيف يضحك الربيع إذا لم يبك الشتاء وكيف ينال الطفل اللبن بغير بكاء... ليس عجباً أن تفر الشاة من الذيب إنما العجب أن يكون لها منه حبيب، إن الحياة من اصطلاح الأضداد.

(2) يقول المتنبي في مدح سيف الدولة: -

إن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال

الطبيعية الكمية التي بمقتضاها يجري كل شيء في عالم الكون والفساد، ولقد بين عبد الرحمن بدوي في مقالة عن جابر في كتابه (من تاريخ الإلحاد في الإسلام) نقلاً عن بول كراوس إلى أن القوانين الكمية العددية تحكم كل شيء في الوجود، ومن ثم فإن كل ما في الوجود إنما يرد إلى قوانين الكم والعدد. وهذه الفكرة ـ كما نوه الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ هي أكبر محاولة قامت في العصور الوسطى من أجل إيجاد علوم طبيعية تقوم على فكرة الكم والمقدار وإحلال النسب الكمية محل الخواص الكيفية[1] .

---

(1) د. محمد يحيى الهاشمي: الإمام الصادق ملهم الكيمياء ص 130.

ما عسى أن تكون إشارات القرآن الكريم مما علمه الصادق لجابر؟.

فكرة «العدل» في عالم الإنسان:

ما ينبغي أن يسود الحياة الدنيا من عدل **﴿والسماء رفعها ووضع الميزان﴾** (سورة الرحمٰن، الآية: 7)، وما سيسود الحياة الآخرة من قسط، **﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾**.

وفكرة «الميزان في عالم سائر الكائنات: **سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون﴾** (سورة يس، الآية: 36) وقوله تعالى: **﴿والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون﴾** (سورة الحجر، الآية: 19) وفي ذلك إشارة واضحة إلى التوازن بين الذكر والأنثى في عالم الأحياء من حيوان ونبات، لم يبق إلا عالم الجماد الذي لا بد بدوره أن يكون قد خلق بقدر.

في كل مركب نسب خاصة للعناصر التي يتركب منها، تختلف هذه النسب بين المركبات نتيجة التفاعل، ولكنها تبقى بعده كما كانت قبله متعادلة أو متوازنة، وذلك هو الأساس الكمي الثاني للكيمياء بعد الأساس الأول الذي يرجع الاختلاف بين المركبات إلى اختلاف النسب العددية بين عناصر كل منها.

هكذا تجمعت لدى جابر كل الظروف المهيأة لابتكار العلم ولاكتشاف ما اكتشف من مكتشفات منها الماء الملكي أو ماء الذهب، وزيت الزاج أو حامض الكبريتيك، وماء النار أو حامض النيتريك، ونترات الفضة فضلاً عما استحدثه في مجال الكيمياء الصناعية من أصبغة وسماد وصابون وغيرها.

وبعـــد:

فهذه محاولة تهدف إلى إلقاء الضوء على نقاط ثلاث:

- الأسباب التي توفرت لجابر بن حيان لاكتشاف الكيمياء العلمية.
- الدور الملهم لشيخه الإمام جعفر الصادق له في الكيمياء مع أنه لم يسبق له الاشتغال بها.
- الصلة بين كونه عالماً مكتشفاً للكيمياء وبين لقب الصوفي الذي غلب عليه.

المراجـــع:

1 ـ ابن خلدون: المقدمة، دار الجيل بيروت ـ 1986.

2 ـ زكي نجيب محمود: جابر بن حيان، سلسلة أعلام العرب 1968.

3 ـ فاضل أحمد الطائي: أعلام العرب في الكيمياء، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986.

4 ـ محمد علي الهاشمي: الإمام الصادق (ملهم الكيمياء) دار الأضواء 1986.

5 ـ مصطفى لبيب عبد الغني: الكيمياء عند العرب، من مجموعة الشرق والغرب ـ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر 1967.

ملحق

اتجاهات الفلسفة الإسلامية في العالم العربي في القرن العشرين[1]

كانت اتجاهات الدراسات في الفلسفة بعامة والإسلامية بخاصة على مدى قرن من الزمان (1860 ـ 1960) انعكاساً للواقع السياسي للأمة العربية، ولبيان ذلك نتتبع مسار هذه الدراسات محاولين التعرف على سماتها العامة في كل مرحلة من مراحل أوضاعنا السياسية التي نقسمها إلى ثلاث مراحل لتكون الفترة الأخيرة من 1960 ـ 1980 والتي هي موضوع هذا المقال مرحلتها الرابعة.

المرحلة الأولى ـ المد الجارف للسيطرة الأوربية على العالم الإسلامي طوال القرن التاسع عشر حتي نهاية الحرب العالمية الأولى:

وهي مرحلة تصور كثير من الأوربيين فيها أن الهزيمة التي لحقت بالعالم الإسلامي قاضية لا يقوم له بعدها قائمة، فكان الطابع العام للاستيراق ـ الذي اضطلع بأمر هذه الدراسات كما اضطلع الأوربيون بالسيطرة السياسية ـ الحط من الإسلام وعده مسؤولاً عن انحطاط المسلمين.

يقول فكتور كوزان (ت 1847 م) في إحدى محاضراته في تاريخ الفلسفة بجامعة باريس: أخرجت المسيحية الحرية والحكومات النيابية بينما أنتج الإسلام انحلالاً موغلاً واستبداداً ليس له مدى[2]، وفي محاضرة أرنست رينان (ت 1892 م) في جامعة السوربون أعلن أن الإسلام لا يشجع العلم والفلسفة والبحث الحر، بل هو عائق لذلك بما فيه من اعتقاد بالغيبيات وخوارق العادات

(1) نشر بكتاب المشكاة. . . التذكاري لاسم الدكتور علي سامي النشار.

(2) مصطفى عبدالرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية.

والإيمان بالقضاء والقدر، وقد تولى جمال الدين الأفغاني الرد عليه في نفس القاعة.

المرحلة الثانية ـ بين الحربين العالميتين:

وتتميز سياسياً بالثورات في بعض البلدان العربية، وقد أدت إلى استقلالها ولكنه استقلال لا يخلو من تبعية للدول المستعمرة.

انعكس ذلك على الدراسات في الفلسفة الإسلامية، إما أثر الاستقلال ففي انحسار موجة الحط من الإسلام أو تصور إمكان إلغاء الشخصية العربية، وإما أثر التبعية للغرب ففي نسبة شتى مظاهر الفكر الإسلامي إلى مصادر غير عربية، فالتصوف مثلاً إما مردود إلى مصدر هندي (فون كريمر وجولد تسهير) أو إلى أصل فارسي (رينان وبرون)، أو لعله من مصدر مسيحي (نيكلسون وبالأسيوس وماسينيون)، وقد يكون المصدر يونانياً (نيكلسون وماسينيون)، واستبعد تماماً تصور أن تكون النشأة إسلامية، وأما فلسفة فلاسفة الإسلام فما هي إلا أمشاج من الفلسفة المشائية والأفلاطونية المحدثة مكتوبة بلغة عربية، ولم يسلم علم الكلام بدوره، فإن قال العلاف (الله عالم وعلمه ذاته) فهي نفس فكرة أرسطو أن المحركِ الأول عقل وعاقل ومعقول، وإن قال النظام بالكمون فهو قول الرواقيين، والقارىء لكتاب بينز (مذهب الذرة عند المسلمين) يلمس الجهد الشاق الذي بذله في سبيل تلمس مصدر أجنبي لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ، فإن وجد اختلافاً بينها وبين نظرية ديمقريطس أو الأبيقوريين فإنه يلهث باحثاً عن هذا المصدر لدى بعض المذاهب الهندية.

إننا لا ننكر استفادة مفكري الإسلام وبخاصة فلاسفته وفلسفة صوفيته من تراث الأولين، ولكن ذلك لا يعني دفع أي أصالة أو ابتكار عن الفكر الإسلامي برمته حتى عن العلوم الإسلامية الخالصة كالفقه الذي رده جولد تسهير إلى التشريع الروماني.

المرحلة الثالثة بين 1945 ـ 1960:

وهي فترة اكتمال الاستقلال السياسي للدول العربية.

أما المنعطف في مسار الدراسات المتعلقة بالفلسفة الإسلامية فقد سبقت قيام الحرب العالمية الثانية ببضع سنين، وذلك حين عين أول عربي أستاذاً للفلسفة الإسلامية في أعرق جامعة عربية، قد لا تكون لهذه الحادثة أهمية تذكر لولا أن اقترن بها اتجاه لا شك جديد، لقد تلقف الشيخ مصطفى عبد الرزاق كلمة المستشرق الفرنسي أرنست رينان: (أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب المتكلمين) ليعلن نهجه الذي يتلخص في ضرورة استكشاف البذور الأولى للنظر العقلي في سلامتها وخلوصها ثم تتبع خطاها في أدوارها المختلفة من قبل أن تدخل نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً، ثم قام بتطبيق منهجه هذا في كتاب (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) على علمين في الإسلام أصيلين وهما علم الفقه وأصوله ـ أو بالأحرى علم الفقه وعلم أصول الفقه ثم في ضميمة ضمنها الكلام عن نشأة علم الكلام.

إن ما أعلنه الشيخ إنما كان يعني في حقيقة الأمر توجيه أنظار الباحثين إلى جوانب الأصالة في الفكر الفلسفي الإسلامي، كما كان يعني إعلان انحسار ذلك الطابع من الدراسات الذي يجعل محور البحث التماس مصدر أجنبي لكل فكرة في علوم العرب والمسلمين.

وهكذا كان إثبات الذاتية الفكرية للأمة العربية سابقاً على استقلال كيانها السياسي.

ومن ناحية أخرى ـ وكما لاحظ الدكتور ماجد فخري[1] بحق ـ تضاءل جهد المستشرقين الذي كان عليهم المعتمد الرئيسي في الأبحاث المتصلة

(1) في مقال له في كتاب الفكر الفلسفي العربي في مائة عام تحت عنوان: الدراسات الفلسفية العربية من 242 ـ 297.

بالفلسفة الإسلامية، إذ آلت هذه الأبحاث منذ النصف الثاني من القرن العشرين إلى المؤلفين والباحثين العرب.

وقبل أن أدع هذه المراحل الثلاث إلى التي تليها على أن أعترف أن إضفاء سمة عامة على مرحلة بأكملها لا يخلو من مزالق التعميم، فلقد كان في القرن التاسع عشر مستشرقين عملوا في نزاهة وموضوعية وفي مثابرة وآناة حتى أخرجوا للناس مؤلفات باقية على مر الزمان، أذكر على سبيل المثال ثلاثة منها:

1 ـ تاريخ الأدب العربي: لبروكلمن والذي ما زال مرجع الباحثين عن المؤلفات العربية.

2 ـ نجوم الفرقان في أطراف القرآن: وهو فهرس لآيات القرآن وضعه فلوجل وظهرت طبعته الأولى عام 1842، وبه استرشد بل وعليه اعتمد محمد فؤاد عبد الباقي في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.

3 ـ الفهرس المرتب للأحاديث التي تضمها الصحاح الستة بالإضافة إلى مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل، وهو من وضع فينسنك والذي نقله بعد ذلك محمد فؤاد عبد الباقي في كتاب «مفتاح كنوز السنة».

وإذا لم تكن هذه الكتب في صميم الفلسفة الإسلامية فإنه لا غنى عنها للبحث فيها، وأن دراسات بعض المستشرقين في مجال الفلسفة الإسلامية لا يمكن إغفالها وهي بدورها لم يتجاوزها الزمن.

أريد أن أقول إذا كان قد آن لنا أن نتحرر من عقدة الاستشراق فإن ذلك لا يعني بحال عدم الإنصاف في الحكم، وإلا فاتنا علم كثير.

وفي نهاية هذه الفترة ينبغي أن أشير إلى حدث علمي له أهميته تراثياً ومنهجياً في مجال الفلسفة الإسلامية، أن اكتشاف مخطوطة «المغنى في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار بن أحمد (ت 415 هـ) والذي يقع في عشرين مجلداً، قد غير تصوراتنا عن المعتزلة، ولم يكن لدينا قبل ذلك من كتبهم الكلامية غير نشرة الدكتور نيبرج لكتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط

الذي صدر عام 1925، ولهذا الكشف أهمية كبرى تراثياً ومنهجياً لما يلي:

* أصبحت الأبحاث[1] التي نشرت عن المعتزلة قبل نشر هذا الكتاب ـ مع تقديري لجهود مؤلفيها ـ غير ذات موضوع، وذلك لاستنادها إلى مصادر من كتب الخصوم التي تفتقر إلى النزاهة والموضوعية لتقيدها بحديث افتراق الأمة ـ والمعتزلة عندهم من الفرق الضالة الهالكة.

ولاستناد هذه المصادر بدورها إلى كتاب فضائح المعتزلة لابن الراوندي حتى أصبح التحريف ـ ولا أقول الافتراء ـ في هذه المصادر وما يتعذر معه استخلاص وجه الحق منه.

* لا يجوز لبحث علمي أو رسالة جامعية أن تستند إلى مصادر من كتب الخصوم، لا بصدد المعتزلة فحسب وإنما بصدد سائر الفرق وبخاصة المعارضة منها للمذهب الإسلامي السائد ـ مذهب أهل السنة[2]، إن قوله تعالى: ﴿**ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾ إن كان المسلم مطالباً بالعمل بها فأولى بالباحث ثم أولى أتباعها، وإنما يؤخذ العلم من مظانه كما يعرف المذهب من أهله لا من خصمه.

---

(1) كشفت بعثة وزارة المعارف عام 1954 ستة عشر مجلداً (14 موضوعاً) من هذا المخطوط في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء (وهي مكتبة كان قد أنشأها يحيى حميد الدين ـ وأودع فيها الكتب والمخطوطات التي كانت في حوزة أسرته)، وأعقب ذلك بعثة للجامعة العربية قامت بتصوير كثير منها، وقد نشر إلى جانب هذا الكتاب كتب أخرى للقاضي عبدالجبار كشرح الأصول الخمسة وتنزيه القرآن عن المطاعن ومتشابه القرآن وتثبيت النبوات كما صدرت كتب أخرى للمعتزلة أهمها ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري، والحق أن مكتبات اليمن ـ العامة والخاصة ـ ما زالت تحوي كنوزاً للمعتزلة العربية والإسلامية راجع فهرس مخطوطات الجامع الكبير بصنعاء نشر منشأة المعارف بالإسكندرية وراجع أيضاً: مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن لعبدالله الحبشي.

(2) ذلك أنه وقر في أذهان بعض الباحثين تحت تأثير المذهب السني ـ بوصفه مذهب الأغلبية الإسلامية ـ إن تقييمه لمذاهب الخصوم لا بد أن يكون مطلق الصدق لا يتطرق إليه الشك.

المرحلة الرابعة من 1960 ـ 1980:

المعالم الرئيسية لهذه المرحلة المعبرة فكرياً عن الانطلاق السياسي ـ بعد استكمال الاستقلال ـ من ناحيتي المؤلفات والمنهج.

أولاً ـ من ناحية المؤلفات:

نتخير من بين الباحثين ومؤلفاتهم ما يمكن اعتباره معالم بارزة في مسيرة التأليف دون أن يعني ذلك بحال ما النقص من القيمة العلمية لبعض ما أغفلناه.

1 ـ في مستهل هذه الفترة نجد أن أول وأكبر عمل متكامل في التاريخ للفلسفة الإسلامية وذلك في كتاب «تاريخ الفلسفة الإسلامية» الذي صدر باللغة الإنجليزية[1] عام 1963، وقد أشرف على تحريره م.م. شريف مدير معهد الثقافة الإسلامية في لاهور بباكستان، واشترك في تحرير مقالاته ثمانون باحثاً من أساتذة الجامعات والمفكرين في العالم الإسلامي، ونظراً للقيمة العلمية لهذا الإنجاز الضخم فإني أذكر وصفاً موجزاً له.

يتكون الكتاب من مجلدين كبيرين: يتضمن المجلد الأول الفترة الزمنية من قبل الإسلام حتى سقوط بغداد عام 656 هـ/ 1258 م، وبعد مقالين عن الفكر الفلسفي قبل الإسلام والتعاليم الأساسية للقرآن تشتمل المقالات على الفرق الكلامية والصوفية والفلاسفة والفقهاء والمفكرين السياسيين.

أما المجلد الثاني فمقسم إلى ثلاث فترات زمنية:

ـ **الأولى**: من سقوط بغداد عام 656 هـ/ 1258 م حتى عام 111 هـ/ 1700 م وإلى جانب الحديث عن متكلمي وصوفية وفلاسفة هذه الفترة عالجت المقالات المظاهر المختلفة للثقافة الإسلامية كاللغة والأدب والفنون الجميلة والدراسات الاجتماعية وكتابة التاريخ والتشريع فضلاً عن العلوم المختلفة كالجغرافيا والرياضيات والفيزياء والكيمياء والتاريخ الطبيعي والطب، وفي ختام

(1) A history of Muslim Philosophy (with short accounts of other disciplines and the modern renaissance in Muslim lands) edited by M.M. sharif.

هذه الفترة مقالة عن أثر الفكر الإسلامي على الغرب والشرق.

ـ **الثانية:** والمسماة العصور المظلمة وقع بين 111 هـ/ 1700 م إلى 1266 هـ/ 1850 م.

ـ **الثالثة:** وتتضمن الحديث عن النهضة الفكرية الحديثة في مصر والشرقين الأدني والأوسط وشمال أفريقيـة وإيران وباكستان، سواء تمثلت هذه النهضة في حركات سياسية وفكرية كالوهابية والسنوسية، أو في شخصيات كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وشاه ولي الله دهلوي وسير أحمد خان ومحمد إقبال.

ولا يقلل من قيمة هذا الإنجاز الضخم تفاوت الأسلوب أو تباين الاتجاهات، فذلك أمر لا مفر منه من هذا الحشد الكبير من الباحثين، وما أحوجنا إلى عمل مماثل له في اللغة العربية، أو ترجمته على الأقل.

2 ـ وفي مدرسة مصطفى عبد الرزاق حيث مثل تلاميذه الجيل الأول من أساتذة الفلسفة الإسلامية في الجامعات المصرية وأعير بعضهم إلى الجامعات الأخرى العربية ـ تمثلت أبرز استجابة لدعوته وأصدق تعبير عن منهجه في مؤلفات المرحوم **الدكتور علي سامي النشار**[1] ويمكن تحديد أهم ملامح دراساته فيما يأتي:

(أ) الكشف عن منهج بحث إسلامي أصيل لدى الأصوليين، وذلك في باكورة أعماله (مناهج البحث لـدى مفكري الإسلام)، أن علماء أصول الفقه قد وضعوا أسس منهج تجريبي يستند إلى القياس أو قياس الغائب على الشاهد.

(ب) إن الفكر الإسلامي الأصيل هو ما يكون انبعاثاً للروح الحضارية لدى الأمة الإسلامية، وأن أي فكر غريب دخيل إما أن يلفظ أو يبقى على الهامش، لا يؤثر على معتقد المسلمين، وأن العرب وإن كانوا قبل الإسلام خلوا من الثقافة فإنهم حين التحموا بعد الإسلام ـ الذي أمدهم بنبع فكري صاف ـ بغيرهم

---

(1) أستاذ كرسي الفلسفة الإسلامية بآداب الإسكندرية حتى عام 1970. ثم بجامعة الرباط بالمغرب حتى وفاته في سبتمبر 1980.

من الأمم كونوا مزيجاً فكرياً جديداً فقدموا فلسفة لم يعهدها اليونان، هذا التصور هو الذي دعاه إلى مزيد من الاهتمام بعلمي الكلام والتصوف في كتابه الضخم (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 3 أجزاء: الأول عن الفرق الإسلامية والثاني عن التشيع والثالث عن التصوف)، وكان هذا الاهتمام على حساب فلسفة فلاسفة الإسلام التي أعرض عنها عمداً معتبراً إياها ترفاً عقلياً لم يؤثر في معتقد المسلمين، وأن هؤلاء الفلاسفة هم مقلدة اليونان الذين حملوا تراثه إلى الأوربيين فأسهموا في تشكيل فكره: فكانت إسهاماتهم لصالح الفكر الغربي لا الإسلامي.

(جـ) استلزمت هذه الدعوة أن يتتبع النشأة الأولى لبعض الفرق الإسلامية وبخاصة الأشعرية التي كشف عن روادها الأوائل لدى المدرسة الكلابية أو الصفاتيين.

(د) نشر بعض المخطوطات كاعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي في مستهل شبابه وبدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق الذي عده امتداداً للفكر السياسي لدى ابن خلدون وذلك في نهاية حياته.

(هـ) ولم يكن إسهامه في الفكر الإسلامي مقصوراً على مؤلفاته فحسب، وإنما في إفادته جيلاً من الدارسين، كان بيته حيث أقام ـ رحمه الله ـ مدرسة يفيض من علمه على تلاميذه ويفيدهم حتى أصبح له تلاميذ في مصر والعراق والجزائر والمغرب يتولون تدريس الفلسفة الإسلامية في جامعاتها.

3 ـ ولا بد من الوقوف عند باحث هو وحده مدرسة، فريد متوحد، أخرج للدارسين والمثقفين أكثر من مائة وعشرين كتاباً في شتى فروع الفلسفة كان نصيب الإسلامية منها وفيراً، موسوعة في الفلسفة والأدب ـ العربي منه والأوربي بمختلف لغاته ـ ذلك هو الدكتور **عبد الرحمن بدوي** الذي أخشى أن أغبنه حقه إن كتبت عن دراساته في سطور، ولكن لا بد مما ليس منه بد:

(أ) إن تحقيقاته لعشرات من المخطوطات في الفلسفة الإسلامية قد فتح للباحثين مجالات للدراسات ما كانوا بدونها قادرين على التعرف عليها فعلاً عن

الخوض فيها. اللهم إلا لو تصورنا فريقاً من المتخصصين المتفرغين من المتخصين ليقوموا بما قام به وحده.

(ب) ترجماته لأعمال مستشرقين من مختلف اللغات الأوربية التي يجيد الكثير منها.

(جـ) نشراته الحديثة للترجمات العربية القديمة لمؤلفات أرسطو مع مراجعتها على الأصل اليوناني وفي ضوء الترجمات الأوربية الحديثة.

(د) كتابه الضخم (مذاهب الإسلاميين) يعد نموذجاً للدراسات المستندة إلى نصوص مستفيضة وبخاصة الجزء الثاني منه عن الفرق الإسلامية.

(هـ) كشفه عن مخطوطة لأرسطو في طشقند باللغة العربية فقد أصلها اليوناني وليس لها ترجمة في أي لغة أخرى، وقد أحدث هذا الكشف دوياً في الأوساط الفلسفية حين أعلنه في مؤتمر للفلسفة في الولايات المتحدة عام 1971.

(و) كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) يعد أوفى دراسة عنها باللغة الفرنسية، ولا شك أن تحقيقاته للتراث تعد أجل أعماله، وإن كنت لا أبخس ترجماته أو مؤلفاته حقها أو إنما هو تقييم من منظور متخصص في الفلسفة الإسلامية.

وبصدد التراث ونشره ـ وأوافق تماماً الصديق الدكتور عاطف العرافي في أنه لا يصح أن يكون نقلاً من ورق أصفر إلى أبيض، وإنما أن تكون نشرات علمية موثقة مراعى فيها أصول التحقيق ـ فإنه تجدر الإشارة والإشادة بعملين على وجه الخصوص.

4 ـ تحقيق **الدكتور محمد رشاد سالم** لتراث ابن تيمية (ت 728 هـ) وبخاصة كتابه الضخم: درء تعارض العقل والنقل في 12، جلداً، وقيمة هذا العمل مستمدة من مكانة شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية أمام مذهب أهل السلف الذي تتبعه دولة وجمهور غفير من المسلمين.

5 ـ تحقيق الدكتور **عثمان يحيى** للكتاب الضخم «الفتوحات المكية» الذي يعد من أكبر المؤلفات في التصوف، وأهم أعمال الصوفي المتفلسف محي الدين بن عربي (ت 638 هـ)[1].

6 ـ مدرسة بغداد:

(أ) جامعة بغداد: لقد اجتمع لجامعة بغداد من أساتذة الفلسفة الإسلامية عدد لم يجتمع في جامعة عربية أخرى. ولقد أثروا البحث في مختلف مجالات هذه الفلسفة بمؤلفاتهم، واختار منهم أستاذين يمثل كل منهما جيلاً:

أما الدكتور **كامل الشيبي** فإن مؤلفاته في الصلة بين التشيع والتصوف وفي الفكر الشيعي تعد من أوائل الدراسات الأكاديمية الجادة المتحررة من النظرة المذهبية من باحث عربي، أما الدكتور **حسام الدين الألوسي** فإني أقدر فيه الدراسة المتأنية العميقة لموضوعات غامضة دقيقة، أن بحثه عن شيئية المعدوم وصل فيه إلى نتائج خالف فيها من سبقه إلى دراسة هذا الموضوع[2]، وحقاً أنه موضوع يتعلق بمبحث المعرفة ـ أو بالأحرى العلم الإلهي ـ ولا شأن له إطلاقاً بمبحث الوجود كما ظن الباحثون لاستنادهم إلى كتب الخصوم، وأن اختياره لمصطلح فلسفي كفكرة الزمان وتتبعه لدى عشرات من المفكرين الإسلاميين لا يدل على جهد وتمكن فحسب بل أنه نمط من الدراسات عرفناها في الفكر الغربي وفي أمس الحاجة إليها في فكرنا العربي حتى نصل في مستوى من البحث إلى ما وصل إليه الأوربيون.

ولكني أخالفه تماماً بصدد منهجه الذي أعلنه في كتابه: دراسات في الفكر

---

(1) وقد سبق للمرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي أن نشر له كتاب «فصوص الحكم» هذا وقد تخيرت هذين الباحثين لضخامة المهمة التي أخذها كل على عاتقه، وهناك في مجال نشر التراث تحقيقات أخرى لها قيمتها أذكر على سبيل المثال، تحقيق الدكتور أبو ريان لبعض أعمال السهروردي وتحقيق الدكتور أبو الوفا التفتازاني لرسائل ابن سبعين والدكتور ماجد فخري لرسائل ابن باجه.

(2) وقد وصلت إلى نفس النتيجة وذلك في الجزء الأول من كتابي في علم الكلام عن المعتزلة، دون أن أكون قد قرأت بحثه ولا كان هو قد قرأ كتابي.

الفلسفي الإسلامي، وأدع الحديث عن ذلك إلى حين.

(ب) وخارج نطاق الجامعات، وبين علماء الدين ـ الذين يعدهم الكثيرون تقليديين وفي دراساتهم غير علميين ـ علم فريد، أنه المجتمعد محمد باقر الصدر، وذلك في كتبه «الأسس المنطقية للاستقراء، وفلسفتنا، واقتصادنا»، لقد تعودنا إن خاض رجل دين في علوم حديثة أن تكون بضاعته مزجاة، وأن يكون الخوض إما لنقد فكر «مستورد» أو لتوفيق بين العلم والدين، ولكنك بإزاء فكر الصدر أمام أكاديمي من الطراز الأول، يستعرض موضوعه من وجهة النظر الحديثة تفصيلاً حتى إذا استوفاه عرض للموضوع من وجهة نظر الدين عرض عالم متفتح ليكتشف القارىء آخر الأمر أوجه الاتفاق أو الاختلاف، وأنه لاتجاه بين علماء الذين فريد، وعلى أمثاله المعتمد في التجديد لأنه الجمع المتوازن الذي أخفق فيه الكثيرون بين الأصالة والمعاصرة أو بين التقليد والتجديد[1].

7 ـ وفي العالم الغربي ـ وبخاصة في الولايات المتحدة ـ عقول عربية مهاجرة، ولكنهم بأوطانهم مرتبطون وبتراثهم مشتغلون. انتقى منهم الدكتور محسن مهدي في نشره لمؤلفات الفارابي، وبخاصة كتاب «الحروف» الذي يعد منعطفاً في الدراسات عن هذا الفيلسوف، وأن التحليلات اللغوية والمنطقية للمصطلحات الفلسفية الواردة في هذا الكتاب لا غنى عنها لمتخصص في الفلسفة الإسلامية.

وبعـد:

لقد حاولت جهد الطاقة أن أكون موضوعياً في هذا الانتقاء، وإن كنت أستدرك فأقول:

(1) وفي الأزهر دراسات لها قيمتها سواء في مشكلات العصر من وجهة نظر الدين أو في الفلسفة الإسلامية ولكن أغلبها مقصور على مفكري الأشاعرة وأهل السنة لا يتجاسرون على دراسة مفكري الخصوم، وأما ما كتبه أحدهم في مجال التصوف فهو موجه إلى العامة من مريدي الطرق الصوفية بالرغم من جمعه بين الدراسة الأزهرية والدراسة الأوروبية، والحق يقال لقد افتقدنا أمثال مصطفى عبدالرزاق ومحمد أبو زهرة.

1 ـ أغفالي لدراسات متخصصين في الجامعات العربية ـ غير المصرية والعراقية ـ ممن لا يصح إغفال إسهاماتهم أعتذر عنه، ولكن ماذا أقول بعد أن أنتقل مركز الثقل في الثقافة والنشر منذ الستينيات وما يزال من القاهرة إلى بيروت، وأصبح العثور على كتاب نشر في القاهرة وبيروت ـ بالنسبة لنا نحن الذين يعيشون في مصر ـ أصعب من العثور على بيض العقاب؟.

2 ـ إغفالي للدكتور زكي نجيب محمود وقد وجه جل نشاطه منذ الستينيات للكتابة عن الفكر العربي أعتذر عنه بأنه لهدف عملي لا للبحث النظري، إذ يهدف مشكوراً إلى تجديد فكرنا العربي.

3 ـ قد يقال ولكنك أغفلت من لا تحول شهرته دون إغفاله، وأقول إن كان ذيوع الصيت راجعاً إلى المنصب دون البحث فلا، لأن الفكر لا يستمد قيمته من المنصب أو الجاه، وليس من الفكر دعوى «مراجعة» أعمال الغير بحكم المنصب أيضاً، لأن هذه لا تزيد أحياناً عن توقيعات الرؤساء والمديرين على كل الأوراق التي تصدر عن إدارتهم، والتي لا تعنى أنهم قد قرأوها فضلاً عن مراجعتها وإنما هو أمر لازم لصدورها عن هذه الإدارات، والحق أن هذا الموضوع يثير قضية «محنة تحقيق التراث»: لا يقدر المحققون ـ الذين كرسوا حياتهم للبحث ـ على نشر جهودهم إلا إذا تبنتها هيئات رسمية يطالبهم رؤساؤهم بدفع ضريبة النشر: دعوى المشاركة في الجهد![1].

4 ـ ولقد أغفلت ذكر جهود زملائي من أساتذة الجامعات المصرية، ولكثير منهم إسهامات أصيلة في البحث، ولكن لأني أنتسب إلى جيلهم فإن تقييم جهودهم في مسيرة البحث الفلسفي إنما موكول أمره إلى من يخلفهم.

---

(1) والتمييز بين مراجعة حقيقية وأخرى زائفة هو كالتمييز بين عملة صحيحة وأخرى زائفة لا تخفي على المتمرس وبخاصة إذا كانت خارج نطاق تخصص مدعي المراجعة.

ثانياً ـ من ناحية المنهج:

1 ـ سلبيات:

كانت تطلعات أمتنا العربية عقب الحرب العالمية الثانية أسمى بكثير مما حققته في العقود الثلاثة الأخيرة، ولا أريد أن أكون متشائماً إلى حد القول أن جيلنا من «المخضرمين» الذين عاصروا عهدي الاستعمار والاستقلال قد أصيب بنوع من الإحباط إزاء التعثر السياسي للدول العربية، وإنما يهمني في هذا المجال أن أحدد انعكاسات هذه العثرات ـ التي بلغت حد النكبات والنكسات ـ على الفكر في مجال الفلسفة الإسلامية. إن التيارات السياسية التي يضطرب لها عالمنا العربي قد انعكست على الفكر في شكل صراع بين اتجاه يمجد بل يقدس الحضارة الإسلامية ولا يريد غيرها منهلاً وآخر لا يرى السبيل إلى التقدم إلا بفكر الغرب وأيديولوجياته.

(أ) المذهبيـة:

إن بعض الباحثين في الجامعات ما زالوا يتناولون موضوع الفرق الإسلامية من منطلق مذهبي حسبما كان يفعل كتاب الفرق من الأشاعرة على الخصوص، فيدين الفرق الإسلامية جميعاً ويصمها بالضلال مستثنياً مذهبه، أنه لا يتصور الدين إلا مذهباً واحداً في الأصول الكلامية وإن أجاز ذلك في المباحث الفقهية. إنه لا يحق لأحد أن يحمل الإسلام اجتهاده الشخصي أو معتقده المذهبي بالإدعاء أن ما يعتنقه هو وحده الإسلام وإن ما يخالفه ليس من الإسلام، ليس فحسب لأنه ليس في الإسلام كهنوت ولا بابويه، وإنما لأن هذا الحق لا يحق لأحد أن يدعيه إلا رسول الله دون غيره، ومن عداه مجتهدون يصيبون وقد يخطئون، وإذا كان السلف الصالح قد ذهب إلى أنه حتى رأى الصحابى ليس بحجة، وإذا كان الإمام أحمد بن حنبل أبى أن يدون فقهه مخافة التقليد، وإذا كان الإمام أبو حنيفة قال: ما كان من رسول الله فنعم وما كان من غيره فلنا عقول كما أن لهم عقولاً، فكيف ندعي أننا على درب السلف سائرون ولآثارهم مقتفون متجاهلين تلك الروح مرتدين زي الكهنوت مصدرين أحكام

الضلالة والغواية على المخالفين. والحق يقال أنه لا تخفى عليهم هذه الأقوال، ولكنهم لتبرير تسلطهم الفكري يذهبون إلى أن مذهبهم ما أثر عن الرسول كأنهم وحدهم الذين عرفوا الأثر، وأن مخالفيهم متعمدون، خالفة الرسول، ولو قد قاله الرسول حديثاً متواتراً: مؤيداً لنا في كتاب الله لكان إجماعاً لا اختلاف فيه كإجماع المسلمين على أركان الدين.

إن هذا أسباب تقدم الحضارة الإسلامية بعد ظهور الإسلام وتدهور الحضارة الرومانية عقب اعتناقهما للمسيحية، أن المسلمين كانوا في القرن الثالث يعبدون الله على سبعة عشر مذهباً فقهياً بينما احتكرت البابوية صيغة واحدة للعقيدة المسيحية اتهمت ما عداها بالهرطقة، وقد أدرك عمر بن عبد العزيز ببصيرته النافذة حكمة الاختلاف فذهب إلى قوله عن الفقهاء: ما أحسب ألا يختلفوا خلافهم رحمة.

وإذا كنا نمقت الدكتاتورية في السياسة فأولى أن نمقتها في مجال العقيدة، وما الواحدية في المذهب ـ التي يرجونها ـ إلا مظهراً خطيراً لدكتاتورية الفكر مؤذنة بالحجر على الرأي مؤدية إلى اشتعال نار العداوة بين المسلمين.

وإنه ينبغي أن تدرس الفرق الإسلامية جميعاً ـ وبخاصة الشيعة والخوارج ـ في نزاهة وموضوعية، وأما الغلاة فإن البحث العلمي لا بد أن يكشف عن أجنبية مصادرها، هذه هي الأمانة العلمية التي يتطلبها البحث في الجامعات، ولا يجوز لباحث أن يكتب عن مذهب أو فرقة دون الرجوع إلى كتبها المحررة بأيدي علمائها والمعبرين عنها من مفكريها معرضاً عن روايات الخصوم.

(ب) الأيديولوجيون:

وطفت على سطح الدراسات اتجاهات لفتت الأنظار بماأحدثته من مستحدثات منها:

1 ـ إضفاء تعبيرات معاصرة على أنظمة وحركات وتصورات ماضية: وهو اتجاه يهدف في الأصل إلى فهم الماضي في ضوء الحاضر: ولا غضاضة في

ذلك لولا الارتباط الوثيق بين كل لفظ ومدلوله، فهما بدا من ترادف بين تعبيرين فإن اللفظ إنما يكتسب مدلوله من روح عصره، ولما اختلفت روحا العصرين كان لا بد أن تختلف دلالتا اللفظين، على سبيل المثال: التعبير الحديث «الثورة» لا يماثل التعبير القديم «الخروج» ذلك أن الثورة تهدف إلى تغيير بنية المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في مجتمع فصل بين السياسة والدين، فالهدف دنيوي مادي، بينما «الخروج» في مجتمع ربط ربطاً محكماً بين السياسة والدين، إنه ينطلق من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذلك تصوره لدى الفرق المعارضة للخلافة آنذاك فالباعث ديني أخلاقي، فإن قيل ولكن لا بد أن يؤدي الخروج إلى تغيير بنية المجتمع فإن الرد: إن الأولويات في الحالتين مختلفة اختلاف الأهداف الدينيـة والمذهبية عن الدنيوية الحزبية[1].

ونظن أننا كرمنا فريقاً من أسلافنا وزدناهم شرفاً إذ جعلناهم سابقين لعصورهم وذلك حين نضفي عليهم أوصافاً سياسية محببة إلينا (ديمقراطية عمر ـ اشتراكية أبي ذر) ولكن ذلك بدوره فيه تجاهل لتباين الأنظمة بين العصرين، أن ألف باء الاشتراكية هي تدخل الدولة في الاقتصاد وسيطرتها على المصادر الرئيسية للإنتاج، فهل كان مثل هذا التصور يدو في خلد أبي ذر؟.

2 ـ وضع المذاهب الفلسفية الإسلامية في المقولات المتعارف عليها بإطلاق مصطلحات فلسفية عليها كالقول بالاتجاه العقلي أو «النزعة التجريبية لدى. . .»، وذلك في رأيي لا حرج فيه بل أنه مطلوب، لأنه وضع للفلسفة الإسلامية في المسار العام للفكر الإنساني، على أن ذلك يقتضي شيئاً من الحذر، أنه إذا كان فريق من المتكلمين قد استخدموا مصطلحات:

الجوهر ـ العرض ـ الجسم ـ الزمان على نحو مغاير لما عرفناه عند أرسطو

(1) الأيديولوجية هي مجموعة الأفكار التي تعكس أوضاعاً سياسية واقتصادية واجتماعية في مجتمع ما وتكون تبريراً لهذه الأوضاع، ومعلوم أن ماركس قد قصر مفهومها على الأنظمة البرجوازية ولكني أستخدمها بالمعنى الذي يفيد العموم لا الخصوص.

فماذا يكون في إطلاق مصطلحات كالمادية أو المثالية؟ أن تحديد المصطلحات مطلوب، وإن كان لمفكر إسلامي نزعة حسية في بحث ما كوصفه النفس بأوصاف جسيمة وأنها مثلاً بخار لطيف فذلك لا يجيز التسرع بالتعميم بتصنيفه ضمن الماديين، لأن المادية مذهب أحادي لا يرى في الوجود غير المادة ويتعلق بمبحث الوجود.

3 ـ ولكن الأمر يصبح خطراً على البحث العلمي حين يتجاوز مصطلحات ذات صفة تقريرية إلى ألفاظ ذات صفة تقييمية وبخاصة إذا كانت دلالالتها التقييمية مفروضة فرضاً من أيديولوجية معينة على مجالات السياسة[1] والفكر والفلسفة، فصنفت المذاهب الفلسفية ـ لا المتعلقة بالسياسة فحسب، بل في سائر المجالات كالوجود والمعرفة والقيم ـ بين اليمين واليسار والرجعية والتقدمية، واستندوا في تبرير ذلك إلى أن المذاهب ليست مبتورة عن ظروفها الحضارية والملابسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي انبثقت عنها، وهذه في رأيي كلمة حق أريد بها باطل، وقناع زائف لتصنيفات مفتعلة، ولنضرب لذلك مثلاً: في ضوء قضيتهم أن المذاهب الفلسفية تعكس أوضاعاً اجتماعية وطبقية صنفت نظرية الفيض بأنها «تقدمية»، وقيل في تبرير ذلك ما يأتي:

ـ إنها كانت مخالفة للتصور الخرافي في تفسير ظواهر الكون الذي كان شائعاً آنذاك.

ـ إنها تنطوي على مبدأ الحتمية الذي يرتضيه العلم الحديث في مجال الظواهر الطبيعية.

---

(1) ولا شأن لنا بإطلاقها في مجال السياسة وإن كان من الملاحظ أن كل الأنظمة العسكرية في العالم الثالث قد انتحلت لنفسها صفتي الديمقراطية والتقدمية واصفين خصومهم بالرجعية، ولقد فاتهم حتى يستقيم الأمران يغيروا من مسميات الفلسفة اليونانية فتوصف أسبرطة بالديمقراطية والتقدمية وتوصف أثينا بالدكتاتورية والرجعية!.

والـــرد:

1 ـ إن نظرية الفيض ترجع إلى أفلوطين وهي تعبر عن حضارة في طور «الاحتضار» سواء من الناحية التاريخية (بالنسبة للفلسفة اليونانية) أو الفكرية، وإلا فما عسى أن يكون القول بانسلاخ النفس عن البدن واشتياقها إلى العودة إلى عالمها العلوي (جانب الجدل الصاعد في النظرية)، وأما إضفاء الحياة والعقل على الكواكب فهي رواسب من المذهب الحيوي (إضفاء الحياة على الجمادات معتقد البدائيين) في مذهب الصابئة تحت معتقد: كل ما هو سماوي فهو إلهي ـ ومن ثم كانت عبادة الكواكب، وتعدل لدى بعض فلاسفة اليونان تحت مبدأ: كل ما هو سماوي فهو روحاني، وهكذا يتبين أن النظرية ليست تقدمية ـ إن لم تكن موغلة في الرجعية ـ لا من حيث منشؤها ولا من حيث دورها في الحضارة التي انبثقت عنها.

2 ـ نأتي إلى الحضارة التي أقحمت عليها: لم تبلغ البشرية في مسارها بصدد الألوهية من النضج كما بلغته في عقيدة الإسلام، لأن النضج في التطور الفكري للبشرية كما هو في التطور الفكري للإنسان: من المحسوس إلى المجرد، وقد بلغ تصور الألوهية أقصى درجات التجريد والتنزيه في الإسلام، وما استتبع ذلك من تصورات الخلق والعناية الإلهية، فلا تعد النظرية إذن «تقدمية» إذا قورنت بفكرة الخلق.

ولا يقال انها تقدمية بالنسبة للتصور الخرافي آنذاك عن ظواهر الكون، لأنه لا يقارن فكر الفلاسفة بخرافات العامة، وإنما يقارن الفكر بالفكر، وما كان علماء الفلك آنذاك يضفون الحياة أو العقل على الكواكب. بل لم يكن المتكلمون كذلك، ها هو الحاكم الجشمي (ت 494 هـ) مفكر المعتزلة والزيدية ينتقد الفلاسفة الفيضيين ذاهباً إلى أن الكواكب أجسام لا تدبر ولا تحدث شيئاً في عالمنا لأن الأرضي حتى تدبر حوادثه، ولأن بعض هذه الكواكب كالشمس على ما هي عليه من صفة النار لا يمكن أن تكون حية، لأن شدة الحرارة تفرق البنية وتحيلها رماداً بينما تحتاج الحياة إلى البنية ولا يجوز أن

تكون الكواكب عاقلة لأن العاقل لا يقع منه التصرف على وجه واحد ومسار محدد وإنما تلك صفة الجماد[1].

فأين الرجعية وأين التقدمية بين هذين القولين؟

والخلاصة أن النظرية لا يمكن أن تعد «تقدمية» بالنسبة للفكر الذي أقحمت عليه.

3 ـ ولا يقال إنها تقدمية لاشتمالها على مبدأ الحتمية الذي يرتضيه العلم الحديث، لأن حتمية الفيض ميتافيزيقية، وحتمية الظواهر الطبيعية في العلم الحديث فيزيقية أو علمية، وشتان. وهكذا يتضح أن نظرية الفيض لم تكن «تقدمية» بأي معيار: لا من حيث الحضارة التي أنبثقت عنها ولا الحضارة التي أقحمت عليها ولا بمعيارنا الحديث، فلا غرو أن يصفها ابن رشد بأنها أضاعت هيبة الفلاسفة وأن يجعل منها أبو البركات البغدادي مادة للسخرية.

والواقع أن مثل الفيضيين من الفلاسفة كمثل من أراد أن يحسن نسل أبقاره «فاستورد» لها المرضى العجاف من الثيران معرضاً عن فحول فتية لأنها محلية![2].

معذرة لهذا الاستطراد الذي لم أقصد به نقد نظرية الفيض ـ فليس هذا هو المجال، وإنما أردت فقط أن أبين أنه حين يقال: الفكر ثمرة العصر فإن هذا هو السبيل، هذا ولقد خلطوا بين الفكر والأيديولوجية، إذ الفكر أو الفلسفة ثمرة العصر أو الحضارة أما الذي يعكس أوضاعاً اجتماعية أو طبقية فهي

---

(1) الحاكم الجشمي: شرح العيون مخطوط بالجامع الكبير تحت رقم 99 علم الكلام، وانظر أيضاً الزيدية ص 268، 269 لكاتب هذه السطور.

(2) في كل حضارة مواطن قوة ومكامن ضعف، كانت قوة الفكر اليوناني في السياسة ـ نظراً وعملاً ـ وضعفه في الدين ـ لاحظ سخرية مؤلفي الكوميديات من الآلهة ـ وما انبثق عنه من إلهيات في الفلسفة، قوة الحضارة الإسلامية في الدين ويكمن ضعفه في السياسة ـ نظراً وعملاً، ولكن الفيضيين من فلاسفة الإسلام اقتبسوا ما كان ينبغي أن يغفلوه (مواطن الضعف) وأغفلوا أفضل ما في النظرية (دور التربية في تنشئة المواطن) مقتصراً على سلطات الحاكم الفيلسوف.

الأيديولوجية، الأولى تفسير والثانية تبرير، وليس في الفلسفة تصنيفات تتخذ تعبيرات: «الرجعية والتقدمية واليمين واليسار في التقييم، وإنما يجوز هذا في تصنيف الأيديولوجيات، وليس لهذا التصنيف من معيار ثابت متفق أو متعارف عليه[1] إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم[2] ما أنزل الله بها من سلطان»، وإلا فأي سلطان في مفاهيم مستحدثة جعلت اليمين مذموماً واليسار ممدوحاً، مع أن القرآن الكريم ـ وهو مصدر أساسي للغة العربية ودلالات ألفاظها[3] ـ قد امتدح أصحاب اليمين وذم أصحاب الشمال.

والواقع أن أساس تقييم الأيديولوجيين الذي يخفونه ولا يكشفون عنه هو: (ما وافق الفكر الديني فهو تقليدي رجعي، وما خالفه فهو تقدمي ثوري)، وبصرف النظر عن الموقف المعادي للدين[4] فإنك لا تهدي من أحببت ـ فإنه من منظور البحث الأكاديمي الرزين الرصين لا تعدو هذه التقييمات أن تكون مجرد «تقليعات» تطفو كالزبد على سطح النقد العلمي، أما أنها «تقليعة فلأنها تسعى إلى كل مستغرب مستحدث، وأما أنها كالزبد فلأنه لا يصح إلا الصحيح،

(1) 1 ـ تماماً كاضطراب الأحكام في السياسة: أن فشل الانقلاب فهو تمرد والقائمون به خونة، وإن نجح فهو ثورة والقائمون به أبطال!!.

2 ـ في بحثين عن الفلسفة السياسية عند الفارابي قدمها إلى طالبان وصفه الأول بأنه رجعي طبقي (من منطق تركيزه على الحاكم الفيلسوف) بينما وصفه الثاني بأنه تقدمي (لأن نظريته ليست مستقاة من الفكر الديني)، فعلقت على البحثين: لو كان الفارابي حياً لما فهم مما تقولان عنه شيئاً!.

(2) أباؤكم في هذا السياق هم الذين اقتبسوا عنهم هذه البدع من التصنيفات.

(3) دلالة اللفظ على المعنى أما أن تكون شرعية أو عرفية أو اصطلاحية ومعاجم اللغة العامة منها والخاصة تدل عليها، فما خالف ذلك فهو متكلف زائف، ولا يتسنى لهم الادعاء أن دلالتهم لهذه الألفاظ اصطلاحية لأنها لا ترقى إلى مستوى العلم.

(4) ومعاداة الفكر الديني بدوره انعكاس لأنظمة سياسية حاربت من كان ينبغي أن تسالمه، ومن الحماقة حقاً أن تبلغ بهم الضراوة في حربهم للمسلمين ما يفوق ضراوة المستعمرين للوطنيين، ثم هم أسرع إلى طلب السلم ووقف القتال مع من كان ينبغي أن يحاربوه، كذلك الايديولوجيون ألقوا ما في جعبتهم من سهام النقد على الفكر الديني، ولا تجد لأكثرهم قولاً في نقد الفكر الصهيوني.

ولا تبقى إلا أصول النقد المتعارف عليها عند الموضوعيين من الفلاسفة والمفكرين، «فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض»[1].

4 ـ ومن ناحية أخرى فإنه لا يحق لأحد أن يمنح لنفسه حق الولاية والقوامة على الماضيين من المفكرين يرضى عمن يشاء و «يشجب» من يشاء وهو من الفكر الديني خواء، وهذا انعكاس لحكم الانقلابات، يتحكم في مصير الرعية من ليس له سابق خبرة بالسياسة، أنه لا يتصور إطلاقاً التصدي للبحث في الفلسفة الإسلامية إلا من له علم بسائر علوم الدين، وأنه لمن المؤسف والمخجل والمحزن حقاً أن هذه الآفة التي ابتلينا بها لم تكن على عهد المستشرقين، لأن هؤلاء بدورهم كانوا انعكاساً لأنظمة سياسة لا تخول ممارسة السياسة إلا أصحاب الخبرة والحنكة من الساسة، فكان المتخصصون في الفلسفة الإسلامية متقنين لسائر علوم الدين مدركين ما بين هذه العلوم من وشائج وصلات.

والحق أقول أن هذه الآفة قد ابتلى بها نفر من الأيديولوجيين، والحق أيضاً أن المذهبيين من هذه الآفة براء، وإنما يؤخذ عليهم فقط خطأ منهجي بينما يؤخذ على الأيديولوجيين خطأ منهجي وعقم فكري.

5 ـ ولم تكن هذه الآفات ـ مع فداحتها ـ هي الإفرازات الوحيدة لتردي الأوضاع السياسية التي أفرغت لجيلنا نكسات ونكبات، وإنما لزم عن بلوغ قمة السلطة فاقدو الأهلية والخبرة شرور مست «أخلاقيات» العلم، فأصبح الباحث ـ والناس على دين ملوكهم ـ يطلب قمة الترقي في العلم ـ درجة أستاذ ـ بأدنى

---

(1) راجع على سبيل المثال كتاب جولد تسهير (اليهودي) العقيدة والشريعة ـ الذي احتاج أن يترجمه أربعة من مختلفي التخصصات ـ تجده يحدثك عن تطور علوم الفقه والتشريع والفرق والتصوف حديث متخصص في كل فرع ثم يحدثك في مذاهب التفسير الإسلامي حديثاً لا يقوى عليه إلا المتمكنون من المتخصصين في التفسير بصرف النظر عن آرائه.

جهد وأقل مدة، لا يعنيه ما يقتضيه البحث ـ ما أشار إليه الكندي ـ من عشق لازم وصبر جميل ومدة طويلة، إن طلب أستاذ من طالب دراسات عليا المثابرة وإلا يكون في عجلة من آمره فإنه يعد هذا التوجيه حرباً في رزقه!، إن كلف بالسفر بضع مئات من الكيلو مترات إلى مكتبة فيها ما يتعلق ببحثه فكأنك أرهقته من أمره عسراً، فإن قيل له إن أحد حفاظ الحديث[1] في الزمن الماضي قطع الفيافي والقفار على ظهر بعير ـ لا قطار ـ طلباً لحديث واحد، فكأنك تحدثه عن «أحمق» هبط من كوكب آخر!.

وبعد: فإن شئت الاستطراد في ذكر الانعكاسات السيئة للأوضاع السياسية المتردية فإن الحديث يطول بأكثر مما طال، وأنه لحديث ذو غصة وشجون، وما قصدت مجرد النقد، أن أريد إلا الإصلاح ما استطعت، وإنما قصدت التماس العبرة مما كان حتى يتغير المسار ـ بإذن الله في القرن القادم، وذلك يقتضي:

1 ـ ضرورة تحرر الدراسات في الفلسفة الإسلامية من التبعية المذهبية للموضوعية في الحكم والنزاهة في الرأي وإلا جلبت على نفسها تهمة التعصب المقيت، وهذا مطلب ديني بقدر ما هومطلب علمي: «ولا يجز منكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى»، «لا إكراه في الدين».

2 ـ ضرورة تحرر هذه الدراسات من التبعية السياسية حتى ترقى إلى مستوى الفلسفة ولا تنحدر إلى حضيض الأيديولوجية، والفلسفة متبوعة رائدة بينما الأيديولوجية منقادة تابعة، فأي الجانبين أحق بالإتباع؟ هل تستوي الظلمات والنور؟.

3 ـ وأخيراً إنما يلتمس الطريق القويم لدراساتنا الفلسفية بين تفريط المذهبيين وإفراط الأيديولوجيين.

(1) يقول سعيد بن المسيب: أني كنت أسير الليالي والأيام في طلب الحديث الواحد، وهذا هو الفرق بين الحضارة حين تزدهر والحضارة حين تنهار.

2 ـ إيجابيـات :

بين هذا الخصم المضطرب من السلبيات، أود أن استرشد بأسطورة هندية لتحديد الإيجابيات :

مات رجل عن ثلاثة بنين، وكان بين تركته بيطخة جميلة، أعتز بها الأبناء قدر اعتزازهم بذكرى أبيهم الراحل، لأنها ثمرة غرسة وتعهده، واعتبروها خير بطيخة أخرجت للناس، وحفظوها في مكان من البيت أمين، ولكن الزمن أفسدها فانتشرت منها رائحة كريهة ملأت البيت. فجلس الأولاد يتشاورون فيما يصنعون إزاء هذا الأمر.

أما لأول فقد دعا إلى الاحتفاظ بها رغم كل شيء، ولو تعرضوا بسببها للهلاك، فإن حكمة أبينا لم تكن تفوقها حكمة، وما نحن بقادرين على أن نأتي بخير منها، بل أنا لعاقون إن حاولنا أن نرميها أن أن نستبدل بها غيرها.

وذهب أصغرهم إلى عكس هذا الرأي، فنصح بلفظ هذا الشيء العفن وشراء بطيخة أخرى، فإن من المخجل أن نحتفظ بهذه البطيخة الفاسدة، ولئن احتفظنا بها وقد انتشرت رائحتها لنكونن مثلاً للازدراء بين الناس، فضلاً عما نتعرض له من تسمم بسبب جراثيم الداء، وكل بطيخة الفاسدة، ولئن احتفظنا بها وقد انتشرت رائحتها لنكونن مثلاً للازدراء بين الناس، فضلاً عما نتعرض له من تسمم بسبب جراثيم الداء، وكل بطيخة غيرها لهي مثل بطيختنا، بل خير منها بعد ما أصابها من سوء.

وكان على الثالث أن يدلي بما يرى، فقال: هلم ترمي البطيخة بعد أن نستخلص منها لبها فنبذره في أرض نشتريها فيخرج لنا اللب بطيخاً جديداً تتصل الوشائج بينه وبين ميراث أبينا، أما الاحتفاظ بالبطيخة الفاسدة فمجلبة للسخرية وللأمراض ومضيعة للبطيخة ذاتها، وأما رميها برمتها والاستعاضة عنها بغيرها ففيه تبديد لميراث أبينا وللنقود التي ندفعها في ثمنها، هذا إلى أن كل ما نشتريه لا بد أن يجري عليه الفساد مثل ما جرى على بطيختنا إن نحن احتفظنا بها قدر

احتفاظنا بالأولى[1].

فما عسى أن يكون ذلك «اللب» أو «اللباب» في تراثنا؟ وكيف نستخلصه؟ وما هي أرضنا التي سنغرس فيها ذلك اللب ـ وكيف نتعهد الشجرة «بالتطعيم» وما عسى أن يكون اللب والغرس والأرض والتطعيم في مجال الفكر؟.

بين اللباب والتطعيم:

1 ـ اللباب وماذا نفيد من التراث:

ليس اللب مجرد تراث نحققه وإن كان تحقيق التراث تحقيقاً علمياً أمراً ضرورياً لارتقاء الفكر، وليس أدل على ذلك من تلك النزعة الكلاسيكية التي سادت أوربا في عصر النهضة وفي القرن الثامن عشر.

وليس الغرض الوقوف عند تمجيد الماضي فهذا اجترار وليس ابتكاراً، آفة التعلق بالماضي أن تجعل المرء غريباً عن الحاضر كما أن كثير الأسفار غريب عن وطنه، وأن اللحظة الإبداعية معارضة بطبيعتها للتعلق بالماضي، لأن هذه قفزة إلى الوراء بينما الإبداع قفزة إلى المستقبل أو الأمام.

على أنه من ناحية أخرى من الخطأ أن نعرض عن الماضين حين لا نجد في مذاهبهم حلولاً لمشكلاتنا الحاضرة فنتهمهم بالخوض في جدل عقيم، وتلك نظرة القائل ما عسى أن يفيدنا الحديث عن مشكلة خلق القرآن[2] أو شيئية المعدوم أو غير ذلك من الموضوعات، تلك نظريات كانت متعلقة بمشكلات في عصرهم، ولا نفترض فيهم أن يقدموا حلولاً لمشكلاتنا «تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم».

(1) إن التجديد هو ملاك الحياة والتقدم، بيد أن كل جديد ينبغي أن يولد من بذور الماضي بل أن تنبت بذوره في أرض هي ملكنا، غير أنه لا بد أن تتغير الفروع مع مقتضيات الفصول والعصور وأن نتناولها بالتطعيم لتجديد الثمار.

(2) مشكلة خلق القرآن (بوجهيها مخلوق أم قديم) هي المنظور الإسلامي لنظرية الكلمة وهذه قد خاضت فيها الفلسفات منذ هيرقليطس والأديان منذ اليهودية، أما شيئية المعدوم فهي وجه لمشكلة الماهية والوجود وأيهما أسبق.

وإنمل استخراج اللب «في أن نستشف تلك الروح التي أدت إلى ازدهار الفكر، وإذا كان ازدهار الحضارات تكمن في البداية الصحيحة لمنطلقات وفي الاستجابة الناجحة لتحديات، فما عسى أن تكون تلك المنطلقات والتحديات؟ أذكر على سبيل المثال:

كان وجود المتشابه في القرآن منطلقاً إلى تنوع التفاسير، يقول الزمخشري: لو جاء القرآن كله محكماً لركن العلماء إلى سهولة معانية، ولكن وجود المتشابه قدح أذهانهم للغوص في معانيه والتعرف على أسراره.

شكل تفشي الوضع في الحديث تحدياً استجاب له المحدثون بوضع علم مصطلح الحديث، ولإدراك قيمة هذا العلم وأصالته ما على الباحث إلا أن يقارن بينه وبين منهج البحث التاريخي حسبما وضع أسسه لأنجلو وسينيوبوس للتمييز بين الوثائق الصحيحة والمزيفة.

واجه الفقهاء قضايا لم يرد فيها حكم في الكتاب والسنة، فشكل ذلك تحدياً لهم استجابوا له بوضع علم أصول الفقه الذي يعد بحق منطق التفكير الإسلامي.

التفوق الفكري للشعوب المغلوبة على أمرها والتي كانت تنتمي إلى حضارات عريقة تتجاوز بكثير الحضارة العربية في الجاهلية ونقد مفكري هذه الحضارات الذين ظلوا على دياناتهم للعقيدة الإسلامية شكل تحدياً صارخاً استجاب له فريق من المسلمين بوضع علم الكلام، كيف واجه المعتزلة مثلاً رأي المجوس في مشكلة أصل الشر بقولهم بنظرية العدل الإلهي.

ولم يكن الأمر متعلقاً بعلوم دينية فحسب، وإن صح أن تكون البداية دينية فقد تقدم علم الفلك من منطلق الصلة بينه وبين مواقيت الصلاة.

ومن ناحية أخرى حين أصبح فن النحت وصناعة التماثيل مجافية للشخصية الحضارية للإسلام، كيف تحول وجدان الفنان عنها إلى لون من الفن

يعبر تعبيراً سليماً عن الروح الحضارية للإسلام فكان إن ازدهر فن الزخرفة الذي أصبح سمة بارزة من سمات الحضارة الإسلامية.

ومن ثم فإن من مقتضيات الاستجابة السليمة للتحدي التعبير الصادق عن الروح الحضارية للأمة بحيث يصبح ما تتفوق فيه من علوم وآداب وفنون معلماً من أهم معالمها وسمة من أبرز سماتها.

وليس المقصود من سرد ما سبق من علوم مجرد دراستها، إذ الأمر هنا يتعلق بالشكل لا بالمضمون، بالصورة لا بالمادة، بالمنهج دون الموضوع وذلك من أجل اكتشاف أمرين:

الأول: الشخصية الحضارية للأمة، إذ ما أحوجنا إلى معرفة ذاتنا التي ضاعت في غمار تيارات واردة.

الثاني: الروح الإبداعية في الأمة حين تبدع، وعلى سبيل المثال: حين يقول سعيد بن المسيب: إنه كان يقضي الليالي والأيام طلباً للحديث الواحد، فتلك عبارة تنم عن المشاركة إلى حد التوحيد بين الأمة ومفكريها، فليس هناك أدنى مجال لثغرة أو فجوة تفتح السبيل لما نسميه الآن بالاغتراب الناجم عن الانفصال، وتعبير سعيد هو نفس ما أشار إليه بركليس بعبارة أخرى: إن الإثينيين قد وقعوا في حب مدينتهم كما لو كانت عشيقة لهم، وهل كان يمكن أن يقضي الليالي والأيام في طلب «حديث» إلا إذا أصبح مثل هذا الحديث كمثل أثينا للإثينيين، وحينما نعرف أن معظم المعتزلة كانوا من أصحاب الحرف، ألا يدل ذلك على أن العلم لم يصبح «معشوق» العلماء وحدهم، وإنما شاركهم في هذا العشق أصحاب الحرف، لا غرابة إذن أن لا تعرف تلك الحضارات ـ بل ليس بين مفردات لغاتها ـ لفظة «الاغتراب» بمدلولها المعاصر.

2 ـ التطعيم أو الانفتاح على سائر الحضارات:

أود أن أمهد لهذا الموضوع بالقضايا الآتية:

1 ـ في كل حضارة من الحضارات مكامن قوة منها تطلق وتزدهر ومواطن ضعف تنخر فيها إلى أن تتدهور.

2 ـ مكمن القوة في الحضارة الإسلامية كان في الدين الذي انطلقت منه كل مظاهر الفكر، وموطن الضعف كان في السياسة سواء على مستوى الفكر أو العمل، النظر أو التطبيق، فعلى مستوى الفكر يفوق ما كتبه أرسطو في السياسة كل ما كتبه فقهاء المسلمين ومفكروهم فيما سموه بالإمامة، وأما على مستوى التطبيق فالتاريخ الإسلامي شاهد على ذلك. فإن قيل عصر الخلفاء الراشدين أو عمر بن عبد العزيز، فالرد: حديثي عن المؤسسات الدستورية لا عن الأشخاص، ولم يكن شيء من ذلك قائماً في تلك العهود.

3 ـ إن الخطأ كل الخطأ الظن بأن الإسلام قد جاء بحلول لشتى المشكلات، فلم إذن كان الاجتهاد مصدراً ثالثاً للتشريع، بل أن الاجتهاد يتضمن أن ليس في الكتاب والسنة حلول لبعض القضايا الدينية، فما بال الأمر إذا تجاوز الدين إلى السياسة أو الاقتصاد.

4 ـ إن عمر بن الخطاب الذي كثيراً ما يذكره المسلمون كمثل أعلى في الحكم حين أتاه من البحرين مال كثير لم يدر كيف ينفقه على أصحاب الحقوق، إلى أن أشار إليه أحد أصحابه بأن الفرس ينشئون لذلك الدواوين فأمر على الفور بإقامة الدواوين، وذلك يدل على أمرين:

الأول: إنه ليس في القرآن أو الحديث نص يتعلق حتى بأبسط مؤسسات الدولة أو الأنظمة الإدارية.

الثاني: إن الاجتهاد إنما يكون في قياس الغائب على الشاهد، ولكن لما لم يمكن لشاهد قائماً فإنه لا مفر من الاسترشاد بأنظمة الحضارات الأخرى، ولم يزعم آنذاك أحد أن ذلك نظام أو فكر مستورد.

5 ـ أن من أكبر أخطاء الكتاب في السياسة أو بالأحرى الإمامة أنهم حين لم يجدوا الشاهد قائماً افتعلوا لأنفسهم شاهد يقيسون عليه، قاسوا عقد الإمامة

على عقـد القرآن[1]: فجاء كلامهم في ذلك متهافتاً بل مدعاة للسخرية، ولو أنهم اقتدوا بعمر لا تفتح فكرهم على دساتير اليونان وأنظمة الحكم في مدنها.

6 ـ وجاء فلاسفة الإسلام، وقد كان أجدر بهم أن يداووا هذا العيب، ولكنهم بدورهم أعرضوا عن السياسة إلى الميتافيزيقا فكانوا كناقل التمر إلى هجر، أعرضوا عما كان ينبغي أن يفيدوا به حضارتهم، واقتبسوا ما كانت حضارتهم في غنى عنه.

7 ـ إنه من الخطأ أن نطلب من الماضين حلولاً لمشكلاتنا لا سيما إن كانت جل اهتماماتهم منصبة على موضوعات ليست ملحة لعصرنا، بينما لم تكن المسائل السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو حتى الفنية محل اهتماماتهم، وحتى لو كانت، فأن لنا عقولاً كما كانت لهم عقول فضلاً عن متغيرات العصر.

8 ـ والنتيجة بعد هذه المقدمات لازمة ولا محيص عنها: أن لا مفر من اقتباس ما يلائمنا من الأنظمة السياسية والاقتصادية لحضارات سبقتنا إن أردنا اللحاق بها، والتخلي عن «مركزية الذات» بالادعاء بأن في ديننا حلولاً جاهزة لكل مشكلات العصر[2]. وأظن أن على المتخصصين في الفلسفة الإسلامية أن يسهبوا في ذلك بنصيب.

---

(1) كإتمام ولاية الحاكم أو الخليفة ببيعه اثنين من أهل الحل والعقد كما يتم عقد القران بشاهدين، ولا حق لأهل الحل والعقد عزل الخليفة كما أن لولي المرأة حق تزويجها دون تطليقها إلى غير ذلك من أقيسة مفتقرة إلى العلة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه.

(2) وعلى المصرين على «مركزية الذات» أن ينظروا إلى ما تردت إليه باكستان من دكتاتورية عسكرية، بينما بلغت الهند ما بلغته الدول الأوروبية الغربية من ديمقراطية في نظامها السياسي وقد كانت الدولتان دولة واحدة منذ ست وثلاثين سنة فقط.

وبعـــد:

هذه محاولة متواضعة للكشف عن مسار البحث والتأليف في مجال الفلسفة الإسلامية عبر الماضي القريب والحاضر المعاش والمستقبل المرجو، أما الماضي فكان رهين الاستشراق، وأما الحاضر فحيرة بين المذهبية والأيديولوجية، وأما المستقبل فأرجو أن ينطلق فكرنا الفلسفي حتى يجد الجيل القادم فيه حلولاً لأزمة العصر.

والله ولي التوفيق

* * *

خاتمة

هذه مقالات متنوعة في مجالات شتى ولكنها متجانسة مترابطة كما يربط الخيط حبات المسبحة، كذلك فعلت في كتابي هاؤم اقرأوا كتابية. . . فمع أني خضت فيه في أحد عشر علماً، فقد كان يحكمها جميعها المنظور التجديدي لروح الإسلام.

موضوعات علم الكلام أولها وربما أهمها الحديث عن الإنسان، ولقد انصرفت عن منهج المتكلمين الذي جعلوا منه صراعاً بين المشيئة الإلهية وبين الإرادة الإنسانية فذلك في رأيي منهج عقيم، ولم يرقني كذلك منهج الفكر الأوربي الذي استبدل أصحاب النزعة العلمية منهم فجعلوا الإنسان جزءاً من الكون وظواهره تسري عليه أحكامه وقوانينه، وحينما حرره الوجوديون من هذه الحتمية بمختلف صورها ـ اجتماعية أو سيكولوجية أو إيكولوجية أو اقتصادية فإنما حرروه ليقدموا لنا حشداً من تعبيرات القلق والخواء والغثيان والسقوط.

إن مفهوم الإنسان ـ من منظور إسلامي ـ قد حدده القرآن في آية تحمل الأمانة، بذلك اختص الإنسان عن جميع الموجودات في عالمي الغيب والشهادة، وقد اقتضى حمل الأمانة أول ما اقتضى الحرية ـ حرية الاختيار بين الخير والشر ليكون في مقابل ذلك الجزاء يوم الحساب من نعيم أو عذاب. كذلك تناولت موضوع اختلاف المسلمين ـ بل البشر ـ عامة إلى فرق من منظور مخالف تماماً لمنظور المتكلمين وحديث الفرقة الناجية، فما كان الإنسان ليرتقي في الأسباب ويبني حضارة لولا الاختلاف والصراع، من منظور ميتافيزيقي لا سياسي ولا أخلاقي.

وعقيدة المهدي المنتظر محصلة جدل بين أمرين: إخفاق الإنسان في أن يحقق عدالة اجتماعية والإيمان بالعدالة الإلهية، ومن ثم كان توقع مخلص منتظر تبعث به العناية الإلهية ليس مقصوراً على المسلمين ولا على أهل الكتاب وإنما هو عام لدى كافة الناس باستثناء العلمانيين الذين يستبعدون التدخل الإلهي في شئون البشر.

وفي مقابل فتنة المسلمين أو بالأحرى فلاسفة الإسلام بالفلسفة اليونانية قدمت تصوراً مخالفاً معبراً عن الصراع بين الحضارات إن تعلق الأمر بصميم قيمها، وليس أعز على المسلمين من قيمهم، ومن ثم كان نقد المعتزلة ـ معبرين في ذلك عن روح الإسلام للفلسفة اليونانية بعامة وأرسطو بخاصة.

يتعلق الفصل الثاني بالتصوف الذي أحدث بدوره استقطاباً بين المتصوفة ومذهب السلف، فنقبت في روحه وطبيعته «مستخلصاً إيجابياته وسلبياته في غير تحيز أو تحامل، وشبهت التصوف بفاكهة شديدة الحلاوة ولكنها سريعة العطب، ولحفظها من العطب لا بد من تبريده للتخلص من الآفات الكامنة في حرارته أو عاطفته ولا يكون ذلك إلا بالعقل الذي استبعده معظم المتصوفة، فضلاً عن الالتزام بأحكام الشريعة.

أما فلاسفة الصوفية فقد أخطأوا منهجياً حين أقحموا التصوف في مجال خاص بالفلسفة وحين خلطوا بين مبحث الوجود ومبحث القيم، على أنه يبقى بعد ذلك للتصوف دوره في هداية كثير من المسلمين ودوره في نشر الإسلام في مواطن كثيرة من أفريقيا وآسيا، ولا بد وأن يحسب له هذا الفضل الذي عجزت بل عقمت الفرق المخاصمة للتصوف عن القيام به. وتخيرت من بحث «فلاسفة الإسلام» ابن رشد لأنه في رأي الكثيرين آخر فلاسفة الإسلام وأكثرهم عقلانية، ومع ذلك فقد زعم أن الفلاسفة هم أهل البرهان بينما المتكلمين جدليون مخالفاً بذلك أستاذه أرسطو الذي حدد تحديداً دقيقاً مفهوم كل من البرهان والجدل، وجعل سمة الفلسفة الجدل مثلها في ذلك مثل مَبحث المتكلمين، وبينت أن ردود ابن رشد وانتقاداته للمتكلمين كلها جدلية وليست من البرهان في شي، وإنما

يختص البرهان بعلم التعاليم أو بالأحرى الرياضيات، هذا ما حدده المعلـم الأول.

تناولت كذلك مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة وكيف أن محاولة ابن رشد في ذلك لم تصب حظاً من النجاح، فقد أدت في أوربا إلـى القول بازدواجية الحقيقة لا وحدتها كما ادعى ابن رشد، كما أن دفاعه عن الفلسفة لم يخفف من وطأة ما كال لها الغزالي، فكان القول في مسيرة الفلسفة أو الحكمة من بحثية إلى مشرقية، وذلك من الأدوار المجيدة للتصوف الذي انتشل الفلسفة من وحدتها حتى أمكن لها أن تبقى إلى القرن العاشر الهجري.

استغرق حديثي في موضوعات إسلامية أكثر موضوعات الكتاب وذلك بحكم تخصصي في الفلسفة الإسلامية من جهة ولأن الفكر الإسلامي هو تراثنا من جهة أخرى.

يتعلق الباب الثاني بموضوعات في الفلسفة العامة بالمعنى الواسع للفظ أي بفروع الفلسفة المختلفة، فجاءت المقالة الأولى بفلسفة التاريخ إحدى أهم اهتماماتي، فتناولت ذلك الاستقطاب القائم بين المؤرخين وفلاسفة التاريخ فيما يتصل بمسيرة التاريخ بين المصادفة والحتمية وبينت غلو كل طرف، وإن عدم إحاطة الإنسان بكل العوامل المتحكمة في مسيرته دعته إلى القول بالمصادفة، كما أن الحتمية إنما تعفى صانعي التاريخ وأكثرهم طغاة من مسئولية أفعالهم، فلا يفترق هذا الفريق بذلك عن المجبرة بين المتكلمين.

وإذا كان فلاسفة الإسلام قد أثاروا لنا مشكلة الصلة بين الدين والفلسفة فليس ذلك هو المنظور الوحيد، وإنما اقترنت هذه الصلة من منظور أوربي فيما يعرف بمذهب الدين الطبيعي الذي سعىٰ أصحابه إلى تنقية المسيحية مما ران عليها من غيبيات، فكانوا كفلاسفة بين الأنبياء بل كانوا لا إلى أولئك ولا إلى هؤلاء. نموذج آخر للخطأ في تناول علاقة الفلسفة والعلم بالدين كخطأ فلاسفة الإسلام، كل أراد أن يعدل من طبيعة الدين بإقحام الفلسفة حيناً والعلم حيناً آخر وإنما يصحح مسيرة الدين الأنبياء لا الفلاسفة ولا العلماء.

وجاءت مقالة الايديولوجية بين الفلسفة والدين لتكشف عن منحى آخر من الخلط أو الخطأ حيث أراد الايديولوجيون بسلاح الفلسفة أن يحلوا الايديولوجيات محل الأديان على حد تعبير توينبي، فكان المصير هو الإخفاق الذريع، وما نموذج الشيوعية عن ذلك ببعيد.

وتخيرت من فلسفة السياسة نموذج المقارنة بين ديمقراطية أثينا ودكتاتورية أسبرطة، ومع أن مسيرة الأنظمة السياسية خلال التاريخ وبخاصة الإسلامي أميل إلى الدكتاتورية فإنها تظل نظاماً عقيماً لا يجلب على البشرية إلا الشرور، أما الديمقراطية فلديها من المرونة أن تصحح أخطاءها بنفسها فضلاً عن أن تحفظ للإنسان كرامته وحقوقه.

واختتمت هذه السلسلة من المقالات ببيان دور جابر بن حيان في ابتكار علم الكيمياء وأثر كل من روح الإسلام ومعلمه جعفر الصادق في هذا الابتكار وكان المدخل إلى ذلك هو السؤال: لماذا عجزت الحضارة اليونانية عن ابتكار الكيمياء؟ ولا يعود ذلك إلى المنهج فحسب وعزوف مفكري اليونان عن المنهج التجريبي، وإنما إلى أفكار فلسفية لدى أرسطو بالذات شكلت عقبة في ميلاد العلم فلما تحاشاها جابر بن حيان أمكنه من ابتكار الكيمياء.

وبعد،

فأرجو أن يلمس القارىء ما أردت أن أقدمه له من مائدة شهية لصنوف متنوعة من الغذاء الفكري، وأن أبعد عن الفلسفة وصمة الوعورة التي أدت إلى العزوف عنها، فإن حققت للقارىء ذلك فذلك من فضل الله وتوفيقه.

والله الهادي للصواب.،،

المؤلف

فهـرس المقالات

الباب الثاني











